فلسفة العقل

■ (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية) ■

الدكتور
عبد الستار عز الدين الراوي
استاذ الفلسفة وتاريخها
جامعة بغداد



الكتـــــاب : **فلسفة العقل** رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية
المؤلـــــف : د. عبد الستار عزالدين الراوي
الناشــــر : دار الخلود للتراث
المقـــاس : ١٥ X ٢١
عدد الصفحات : ١٥٢
رقـم الإيـداع : ٢٠٠٥/٢١٦٢٤
تدمـــك : ٩٧٧ ٦١٧٧ ١١ ٥

الإخراج الفنى وتصميم الغلاف والطباعة : مطبعة التقوى
■ جمال خليفة 0122777965

دار الخلود للتراث
٤٢ سوق الكتاب الجديد - العتبة -القاهرة
تليفون ٠١٨١٦٠٧١٨٥-٢٥٩١٩٧٢٦
E-mail : dar_alkholoud@yahoo.com

الإهداء

الى ذكرى فيلسوف الاسكندرية

الاستاذ الدكتور **محمد علي ابو ريان**

المعلم والمفكر والانسان

مقدمة

-١-

في الزمن الممتلئ بوعي التغير والصيرورة،

ورحابة التلقي ،

وحرية الرفض،

وقبول الخلاف،

وتعضيد الحوار،

واحترام الرأي الآخر.

البحث عن الحقيقة الإنسانية والكونية معا .

تنبسط الاعتزالية . حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة ، تنتعش في جدلياتها الكلامية ((الحرية)) وتنهض من قلب المجتمع العربي الإسلامي قوانين فكرها الأصولي ، تمضي إلى أمام ، تخوض صراعات متنوعة ضد مروجي النظريات الاثنية والدينية الطائفية ، تشتبك منهجيا مع الهرطقات والتحريفية في جبهة طولها خمسمائة سنة . وتقيم الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية .

- ٢ -

الفكر الديني في الاعتزال يتجدد " بالأنسانوية " اهتماما نموذجيا ، هدفا وأداة . لقيام دولة الإنسان ، وبهذا أصبح الإنسان هو الغاية الأولي والكلمةالنهائية .

وفي ظل هذا النهج الواقعي ، وضع العقل في المقام القائد لأيما تفسير أو تحليل . وألحقت به حقوقه ، المفاهيم ، المقولات . الاستنتاج . هموم الأرض التي لن تفهم إلا بخلق الأداة المنهجية الواضحة لإسلام إنساني ، عزلا واعيا للبناءات الكلامية التقليدية

- ٣ -

لأجل الإنسان ، الحرية ، المحبة ، التفتح ، اللقاء مع الآخرين باشرت الحركة الاعتزالية خطواتها الإجرائية ، ضد مناهضي سلطة العقل : الثيوقراطية الجازمة ، وذوي النزعات النقلية المتقيدة بالنص . فلم يكن أمام الاعتزالية إلا أن تبرهن بقوة العقل النقدية على عدم جدوى النتائج التي ترتبت على تعاظم نفوذ المثاليات الكلامية الساذجة التي هربت إلى الماضي تلتمس سلاما نفسيا في ظل سكينته الفردوسية ، إزاء عالم متغير لم تقو على فهم حركته الجديدة ، أو تمثل قوانينه الاجتماعية الثقافية ، فلجأت إلى موقف إيماني يتسق داخليا ، ولكنه يختزل العقل ويضغطه في نقطة لاهوتية أحادية تكاد تلغي الإنسان .

- ٤ -

الاعتزالية أيضا. لم تكن محض مقولات عقلية جافة ، أو حركة ذاتية تتحدث مع نفسها ، بل كانت في حقيقتها ، وكما قدمتها فصول التاريخ الاجتماعي وكتبة الفرق والأديان ، ((ثورة ثقافية)) لا فقط من خلال نظريتها العقلانية في الأصول الخمسة ، وإنما في مواجهة الإيديولوجيات الرجعية المعبرة عن بناء أسطوري وعن تصميم في المحافظة على علاقاتها العرقية في واجهات فرق الغلاة والثنوية ،الغارقة حتى اذنيها بالتصعب والجهل والفظاظة

فكان على حركة العقل والحرية أن تصعد من تدبيراتها العملية إلى مستوى التحدي الذي فرضته الاتجاهات الاثنية الأسطورية الذميمة .

- ٥ -

لم تكن الأمة العربية قد عرفت من قبل الصعود المفعم بالنضارة ، مثلما عرفته في فكر المعتزلة ، الذي كان يواصل جهده النقدي في تغذية شروط النهضة ، واستمرار ارتقائها .

فالعقل يزدهر . فاعلية الحوار ، وإقصاء النتائج القبلية . والبدء بالبحث . الفحص ، المراجعة . النقد . هى الشعارات الجديدة . التى خلق المعتزلة تطبيقاتها العملية لتكون فى خدمة الإنسان . ومن أجل فهم الكون ، والكشف عن أوجه التماثل والاختلاف والعلاقات المتبادلة ، واستقصاء الأسباب ، ومحاولة الانتقال من الحقائق الفردية إلى الحقائق العامة . ومن المعرفة المبنية على حقائق متفرقة إلى معرفة أرقى للارتباطات القائمة بينها.

لذلك كان المثل الأعلى للعلم هو تحقيق الترابط المنهجي للحقائق .

وعلى الطريق ذاته كان البحث في ((الحرية)) إقرارا تأريخيا لأولوية العقل وحقوقه ، التي ناضلوا من أجل حمايتها ، والتعبير عنها ، بالنظر والعمل ، بالفكر والحركة .

- ٦ -

هذه هي حقيقة الاعتزالية ، عاشت في داخل الحياة ، فى أكثر عصورها تألقا ، مزودة بوعي التأريخ ، متجهة إلى الإنسان .

لم تكن ظلامية ولا غيبية ، بل كانت واقعية عقلانية ، تعبيرا عن الإسلام الحضاري الذي لم يكن خطاب غنوص أو عرفان . أو إشراق . بل رسالة إنسانية ، موجهة إلى سائر العقول والافئدة ، هكذا كان حوار فلاسفة العقل حوارا حضارياً ، فهم الدين وتمثل شريعته من داخل نصوصه ، وبواسطة معطياته المتنوعة الاجتماع والاقتصاد والثقافة . واستيعاب الفلسفة بفهم مقولاتها واستخدام أداتها ، طريقا إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة. والتحول في المجتمع . تعبيرا عن يقظة العقل وإيذانا فى صعود ثورته ضد أشكال الوعي العائمة .

ومن هنا يصبح التعامل مع التراث العربي على أساس فهمه من داخله . ومع الفكر المعاصر على ذات الأساس أيضا . فنبني لأنفسنا فهما علميا موضوعيا يتيح لنا معرفة قسمات كل من التراث والحداثة ، باتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا[١] ولن يتحقق هذا الا فى ظل وعي اجتماعي تاريخي يقرر معالم التدهور الذى أصاب العقل العربي ، عندما تخلى عن جوهر ((الحرية)) أى عن ذروة منجزات التراث العظيم للعصر الوسيط : الحوار والتاريخ والعقلانية[٢] والتى عبر عنها الجاحظ بقوله : ((الحرية بالنسبة للعقل كالنور بالنسبة للعين)) .

ومن هنا أيضاً يصبح الحوار مع الحضارة المعاصرة أينما كانت جغرافيا ومعرفياً مهمة أساسية بقصد التفاعل الإنساني الخلاق القائم على أساس الثقة بالنفس بما يغني استقلالية التجربة ويوسع أفاقها ويعمق اتجاهاتها على أرضية الاقتدار الذاتي للأمة العربية ومن منطق حجمها التأريخي .

فلقد حاور العقل العربي الإسلامي مختلف الحضارات السابقة والمواكبة له واللاحقة عليه . والتاريخ ليس هو الماضي بل هو حركة الحياة ذاتها ، والتوقف عند الماضي ، وكأنه ((قدس الأقداس)) هو خروج على التاريخ ومن التاريخ . ولم يولد العقل العربي الإسلامي من فراغ ، بل من التاريخ ، لذلك شارك في صنع التاريخ .

أما الذين يحاولون الخروج على التاريخ ، فأنهم فى الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه ، ولكنهم يقدرون على عدم المشاركة في صنعه.

لذلك فالعودة الحقيقة إلى الينبوع لاتعني التغني بمظاهر المجد التليد او التباهي بمنجزات حضارتنا العظيمة الفائتة بل بالعودة إلى أسباب عظمتها،فالتاريخ لا يعود، ولكنه يستعاد لاستخلاص قوانين حركته، لدفعه بالإرادة إلى الإمام.

---

(١) انظر ، محمد عابد . نحن والتراث ، الأوراق الأولي .
(٢) غالي شكري . حرية العقل في الإسلام (دراسات عربية) ١٩٨٠ .

وتجئ العقلانية التى تميز بها العقل العربي الإسلامي حيث التجربة العلمية والمراجعات النقدية والفحص التحليلي هى أهم ما أعطاه العرب لأوربا في العصر الوسيط، أما فى العصور التالية ومع تخلي العرب عن خاصيتي الحوار والتأريخ ، فقد كان تخيلهم عن التفكير العقلاني طبيعيا .

هذه هي العناصر الثلاثة الغائبة عن الحاضر العربي الإسلامي ، وبغير حضورها الحي والفاعل . فأن أي نهضة حقيقية لن تتحقق بغير استحضار العقل واستعادة مقوماته الرئيسية [1] .

ومن هنا أيضا تجئ أهمية تقديم الأوراق القادمة التى وضعتها الاعتزالية في ظل منهج عقلاني متفتح ، كأن الحوار الحضاري دعامته الكبرى، الذى هيأ لهذه الحركة أن تعيش داخل التاريخ ، فتسهم بقدر كبير في صنعه ، عبر فلسفة((العقل)) التى كانت مشروعا لنهضة الفكر والثقافة والإنسان في عصرها ، وهو الهدف الأول الذي يتعين ان يسعى إليه اليوم مثقفو الأمة العربية ومفكروها التقدميون لتغيير الواقع الراهن المفعم بالهزائم والجراح والخيبات.ولعل الانتفاضة في فلسطين والمقاومة الوطنية في العراق واحدة من شروط الانقلاب على الذات في معركة التحرير والنهضة العربية والتي تعني بالضرورة انتهاج طريق العقل النقدي في مراجعة عميقة وشاملة لكل المسلمات والبراهين والنتائج ومواجهة الخطايا والاخطاء فيى محاولة شجاعة لتقويم تجاربنا ومغامراتنا الماضية والحاضرة ومن شأن هذه المراجعة النقدية ان تؤسس مقدمات منطق الفكرالمبدع والعمل الخلاق الذي ينهض بمشروع التحرير والنهضة لاستعادة هويتنا من تحت رماد الحروب العدوانية التي شنتها الفاشية الامريكية والصهيونية على شعبنا العربي في فلسطين والعراق ولبنان والسودان والصومال .

---

(1) أنظر عبد الستار الراوي . المنهج الثوري فى التربية والتعليم . نقابة المعلمين بغداد ، المكتبة الثقافية ، ١٩٨٢ رقم ١٤ ، ص ٥ ـ ١٥ .

ومن أجل تحقيق النتائج الموضوعية لمقدمات منطق العقلانية والحوار والتاريخ، يتعين التسلح بالرؤية التحليلية الواعية ، وبالمنهج العلمي الثوري الجدلي التاريخي ، فلا نقرأ مستقبلنا في ماضٍ أو حاضر غيرنا ، بل يجب علينا أن نتطلع إلى بناء هذا المستقبل بعين عربية واقعية . تستند إلى جدلية التراث والنهضة إيمانا :

بحقيقة الماضي

وحرارة الواقع

واحتمالية المستقبل

وحتمية التقدم

عبد الستار الراوي

القاهرة –٢٠٠٧

نظرية الأصول الخمسة

توصلت الحركة الاعتزالية إلى صياغة نظريتها الكلامية الفلسفية في خمسة أصول هي :

التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتعد هذه الأصول قوام نظريتهم العامة فى العقل والحرية وعلى أساسها رتب المعتزلة مواقفهم من الإنسان والكون والحياة . ووضعوا لحركتهم أولى التقاليد الثورية فى معنى (الالتزام) « فلا يعتبر الإنسان معتزليا ما لم يعتقد بالأصول الخمسة لا ينقص منها أو يزيد عليها[1] . ويعمل على تحقيقها » من خلال ثلاث قضايا جدلية هي :-

التوحيد والعدل مقابل طبيعية الله وحرية الإنسان .

الوعد والوعيد. مقابل طبيعة الإنسان ومصيره ,

والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعلقان برؤية الواقع السياسي والأخلاقي[2] .

فيما أوجد المعتزلة البصريون المتأخرون تأصيلات أخرى لفكرهم إزاء فرق المعارضة وأصحاب الاعتقادات المذهبية المخالفة .

فالتوحيد إزاء ما زعمه الشكاك والارتيابيون .. والمعطلة والدهرية والمشبهة وسواهم .

والعدل: يناقش القضايا الفكرية المتعارضة بينهم وبين الجبرية .

والوعد والوعيد: في الرد على المرجئة .

والخلاف مع الخوارج: داخل تحت تفسير المنزلة بين المنزلتين .

واتخذوا مبدأهم الخامس: لمناظرة الغلاة والارتيابيين[3] .

---

(١) الخياط . الانتصار ط مصر الأولي ١٩٢٥ ، ص ١٢٦ .

(٢) هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الإسلامية ط بيروت ١٧٠/١ .

(٣) راجع القاضي عبد الجبار المعتزلي . شرح الأصول ط مصر الأولى ١٩٦٥ ص ١٢٤ .

ويبدو أنه من الأنسب أن نعالج هذه الأصول العامة كما عرضها مفكرو الحركة الاعتزالية وكما أرادوها في محاولة الاقتراب من تفسير جديد للعقيدة الدينية التي اتسمت بقدر كبير من المنهجية العقلية وثقة كبيرة بالإنسان وبقدرته على الفعل والاختيار والحرية.

البعد النظري الأول

التوحيد

البعد النظري الأول

((التوحيد))

أولَتْ الحركة الاعتزالية اهتماما خاصا بهذا المبدأ فأكدت أهميته، ووضحت مفهومه ، واعتبرته من أولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية. فأطلقوا على أنفسهم ((أهل التوحيد))[١] وأنهم أصحابه ودعاته[٢] . وهم ((المعنيون به وفي الذود عنه من بين العالمين))[٣] .

ومن أجل ذلك واصلت الاعتزالية مهماتها العقلية والنضالية بإقصاء التفسيرات العائمة ذات النهج الامتثالي ، والتي لم تصمد إزاء الفكريات الثنائية الفلسفية . . فتوصلت إلى مبدأ نفي الصفات ، فالله قديم ((ليس كمثله شيء))[٤] وما دونه محدث[٥] . الأمر الذي جعل الاعتزال يسقط كل صفة تتعارض مع وحدة الله وذاتيته ، فأنكر أن يكون الله صفات زائدة عن ذاته ، فالله عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته ، فليس ثمة صفات قديمة قائمة في ذاته ، كما في الرؤية السلفية ، إذ لو شاركته هذه الصفات في القدم ، لشاركته في ألوهيته أيضا[٦] .

ولقد كان إعداد مثل هذه الصياغة (التجريدية) للصفات الآلهية ، شرطا ضروريا لإسقاط مقالة منظري المجسمة وتصوراتهم المادية ، فالله ليس جسما تحل فيه الأعراض ، ولا عنصرا ولا جزءا ولا جوهرا ، بل هو الخالق لهذه الأعراض كلها ، والمبدع لسائر الأبعاد والأشياء[٧] .

---

(١) الزمخشري ، الكشاف ط مصر ١٩٦٦ – ١٨/١ .
(٢) الخياط . الانتصار ص١٣ .
(٣) المصدر نفسه ١٣ – ١٤ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) الخياط . الانتصار ص٥ .
(٦) الأشعري . مقالات ط مصر ١٩٥٠ ج١ ص٢١٦ .
(٧) الخياط ص٥ والمسعودي . مروج الذهب ط دار الأندلس بيروت ١٥٣/٣ .

وحين أدركت المعتزلة أن فرقا متطرفة استغلت ظواهر الآيات القرآنية لتدعم موقفها في التجسيم والتشبيه ، ردت عليها ((بأنه ليس لله عرض وعمق واجتماع ، وسكون وحركة ، ولا يوصف بأنه محدود أو متناه أو بصفات الخلق الدالة على حدوثهم))[1] .

من ناحية أخرى ، فندت الاعتزالية مقالة (الغلاة)[2] في – البداء[3] – مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن المراجعة والخطأ والنقص [« فإذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين له أنه ليس بصواب بدا له فيه ، وانتقل عنه إلى غيره »] ، والموصوف بهذا منقوص ، والنقص اعلام الحدث ، ويتعالى الله القديم عن ذلك علوا كبيرا »[4].

وقد ترتب على تفسير مبدأ التوحيد قضية أساسية هي قضية « الصفات » التي بحثت من خلالها مسألتي : الرؤية . وخلق القرآن .

---

[1] راجع ابن المرتضى . طبقات المعتزلة ط بيروت ١٩٦١ ص٧ ، ٨ .

[2] الغلاة:
يقول الشهرستاني عنهم « هم الذين غلوا في حق أئمتهم ، حتى أخرجوهم من حدود الخليقة وحكموا فيهم بأحكام الألهية » .
الشهرستاني . الملل والنحل ١/١٥٥ .
ويقول الشيخ المفيد: « . . والغلاة من المتظاهرين بالإسلام الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته . . إلى الألوهية والنبوة ، ووضعوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه والغلاة ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار)) .
الشيخ المفيد . تصحيح الاعتقاد ط تبريز الثانية ١٣٧١هـ ص٦٣ والغلاة هم المتطرفون الذين انتشروا على بعض الحركات المناوئة للدين ، أو تلك الحركات العرقية الشوفينية ، أو تلك المنفصلة عن التشيع الأثني عشري ، الذي اقصاها عن صفوفه ، وأعلن براءته من مقالاتها ، وفي مقدمة هذه الفرق « المغيرية ، البيانية ، المنصورية ، الحذاشتية ، الخطابية ، المقنعية الحربية وغيرها)) .
راجع الأشعري . مقالات الإسلاميين ط القاهرة ١٩٥٠ ج١ ص٧٨ .

[3] البداء: لغة الظهور نحو الآية القرآنية: « وبدا لهم سيئات ما كسبوا » سورة الزمر آية ٤٨ . والبدائية: إحدى فرق الغلاة الذين جوزوا البداء على الله . راجع الايجي . المواقف ص٤٢١ .
والبداء: كان أساسا من أسس حركة الغلو ، ومعناه: « جواز البدء عليه تعالى » .
والبداء له معان:
أ- البداء في العلم: وهو ان يظهر له خلاف ما علم .
ب- البداء في الإرادة: أن يظهر له صوابا على خلاف ما أراد وحكم .
جـ- البداء في الأمر: أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك .
راجع الشيخ المفيد . شرح عقائد الصدوق (تصحيح الاعتقاد) ص٢٤-٢٦ والشيخ المفيد أيضا: أوائل المقالات ط النجف الأولى ص٥٣ - ٥٤ .

[4] الخياط ٩٥ .

المبحث الأول

- الصفات الإلهية -

وضع واصل بن عطاء مقدماته الأولى في سعيه لمعالجة هذه المشكلة فنفى صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة ، اعتقادا منه أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد لا يجوز ، إذ لا قديم إلا الله[١] ، ولكنه لم يعلّل هذا الرأي كما فعل لاحقا أبو الهذيل ، ولم يفرق بين الصفات ، فمنها ما هو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات الفعل الإلهي ، وإنما اكتفى بنفي هذه المعاني[٢] .

بدأ المعتزلة الذين استوعبوا الكثير من الخبرات الفلسفية ، والذين قرأوا الفكر اليوناني ، وأفادوا من تجاربه المنهجية ، بدأ هؤلاء يعمقون مباحث الصفات ويبرهنون على المقدمات التي توقف عندها المفكر واصل بن عطاء[٣] .

وقد بدأ العلاف[٤] بحثه للصفات على نحو جديد منهجا وفلسفة ، فقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال ، وتتضمن الأولى: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر الخ . .فلا يجوز أن يوصف الله بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها .

أما الثانية: فهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ، كالإرادة فأنه يوصف بضدها من الكراهة .

ويمكن تبويب الصفات الإلهية على النحو التالي :-

١- صفات ذاتية محضة :-

---

(١) اليماني . الفرق والتواريخ . (مخطوط ورقة) ١٠٧ .
(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ط مصر ١٩٦٨ ج١ ص٤٦ .
(٣) انظر عبد الستار الراوي . المعقل والحرية - دراسة فلسفية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي المؤسسة العربية ط بيروت ١٩٨٠ ص٢٨٠ .
(٤) نفس المصدر السابق ورقة ٢٨٠ وما يليها . وانظر الخياط . الانتصار ص٧٥ . والغرابي . العلاف ط مصر الأولى ١٩٤٩ ص٣٩-٤١ .

ومثل هذه الصفات لا يشارك الله فيها سواه ، نحو كونه (قديما) غنيا عن العالمين .

٢- صفات المشاركة الشكلية :-

وهي مشاركة (لفظية) أو شكلية ، ويخالفه غيره في كيفية استحقاقه لها نحو كونه ، قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا ، إذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة ، غير أن استحقاق الله لها أزلي أبدي ، بينما تستحقها الكائنات في حدود منتهية ومؤقتة[١] .

٣- وثمة نمط ثالث من الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق نحو كونه مريدا ، كارها ، غير أنه يريد ويكره لا بإرادة وكراهة موجودتين في محل . بينما الإنسان يريد ويكره لمعينين محدثين في قلبه[٢] .

أولاً- الصفات الذاتية :

وهي الصفات الأربع الأساسية – القدرة ، العلم ، الحياة والوجود .

١- القدرة :

وهي أولى الصفات التي تعرف استدلالا والبرهان على هذه الصفة ، هو الاقتدار المباشر الذي يلغي الواسطة في إحداثه العالم ، بينما الأمر يختلف في سائر الصفات الأخرى ، إذ يتعين الاحتياج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو أكثر . والدليل على أن القدرة صفة – لله – أنه صح منه العقل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا على ما نعقله في الشاهد وهذه القدرة متصلة ومستمرة « لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه فهو إذن قادر فيما لم يزل ولا يزال ، لأنه لذاته قادر ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجها بأي حال »[٣] .

---

(١) القاضي المعتزلي . شرح الأصول الخمسة ص١٢٩- ١٣٠ .
(٢) المصدر نفسه ١٣٠ – ١٣١ .
(٣) راجع القاضي . المحيط بالتكليف . ط مصر ١٩٦٥ ص١١٠-١١١ وشرح الأصول الخمسة ١٥١-١٥٥ .

٢ – العلم :

ثمة بديهية تقرر ابتداء صفة العلم في دائرة العالم (. . في الشاهد العلم المحكم لا يصح إلا من عالم) نحو الكتابة والبناء والصياغة ، وما خلقه الله أبلغ في الأحكام من كل ذلك ، نحو خلق الإنسان على عجائب ما فيه من الصفة والأعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك) .

إزاء هذا كله ينبغي أن يحكم بأن الله عالم ، تأكيدا على أن الله قد صح منه الفعل المحكم . والذي يبرهن على صحة هذا الفعل من وجهة نظر المعتزلة هو أننا نجد في الواقع العملي في حياتنا نوعين من (القادرين) ، أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه ذلك – كالأمي – فحين صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهو كونه عالما[١] . وهو عالم لذاته لا بتعلم ولا بأن جعله غيره عالما وهو عالم لم يزل ولا يزال لكل معلوم كذلك، فأنه موجود لذاته ، يحتاج إلى فاعل ، كان موجودا لم يزل ولا يزال وفارق الواحد منا في ذلك .

وأهم ما يميز صفة العلم هذه[٢] ، هو أن المعتزلة تؤكد على قضية التوحيد ، باعتبارها قضية أساسية وهي – الامتياز والتفرد الذاتي لله – على أية مؤثرات أو مستحدثات ، واتصالا بهذا الامتياز فإن العلم الإلهي مستمر أبداً . والنتيجة أن المنهج المعتزلي بنى برهانه على قضيتين :

الأولى : أن الله قد صح منه الفعل المحكم .

الثانية : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما[٣] .

فالأولى تعني (القدرة) والثانية تعني (العلم) .

---

(١) القاضي . المختصر في أصول الدين . ط مصر ١٩٧١ ص١٨٠ .
(٢) القاضي . شرح الأصول ١٥٦-١٥٧ .
(٣) القاضي . المحيط ١١٩ .

وإزاء ذلك فالعلاقة بين صفتي القدرة والعلم علاقة جدلية ، فالعلم هو القدرة، والقدرة هي العلم . وقد تنبه الأسواري إلى هذه العلاقة التبادلية وشدد عليها بقوله « أن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فأن الله لا يقدر أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك ، وأن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا ، فأن الله لا يقدر أن يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على أنه يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها »[١] .

بينما كان أمر هذه العلاقة المتلازمة بين (القدرة والعلم) قضية الاعتزال الأولى التي جعلت مباحثهم في الصفات تدور في هاتين الصفتين فقط . فهم يرون « أن الله علما وأنه عالم وله قدرة وأنه قادر »[٢] . وإذا كانت مدرسة بغداد قد اعتبرت هذه الصفات (مطلقة) فأنهم أرجعوا جميع الصفات الأخرى إلى دائرة « العلم والقدرة » . فمعنى انه حي انه قادر ، ومعنى أنه سميع أنه عالم بالمسموعات ومعنى أنه بصير أنه عالم . . . وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى[٣] .

٣- الحياة :

وإذا كان المعتزلة قد برهنوا على أن الله قادر ، فأن ذلك يقضي بالضرورة أن يكون حيا . وتتعين ضرورة هذا الاستدلال ، من أن الله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا .

وإذا كان المعتزلة قد أثبتوا صدق القضية الأولى ، فأنهم أقاموا حجتهم على الثانية من خلال وجود ذاتين في – الشاهد – :

الأولى: صح انه يقدر ويعلم كما الإنسان .

---

(١) ابن حزم . الفصل ١٥٠/٤ .
(٢) الأشعري . مقالات ٢٤٣/١ .
والجويني . الإرشاد ط مصر ١٩٥٠ ص٧٩ وانظر حسام الآلوسي . The problem of Creation P. 194 .
(٣) الأشعري . مقالات ٢٢٩/١ ، ٢٤٣ – ١٧٠/٢ – ١٧٣ .

فمن صح له ذلك فارق من لا يصح له ذلك من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حيا ، فإذا ثبت هذا في العالم الواقعي ثبت أيضا في الغائب .

ذلك أن طرق الدلالة في نظر المعتزلة لا تختلف شاهدا وغائبا[١] .

٤- الوجودية :

ويتم إثبات هذه الصفة ، بالطريقة الاستدلالية ذاتها ، والتي تم فيها إثبات صفة الحياة .

فالله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجودا ، والموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام[٢] .

فالله موجود ، لأن العدم يتعذر فيه ، أن يكون له مقدور يصح أن يفعله ، كما يستحيل ذلك من القدرة ، إذا عرفت جسد الواحد ، فإذن يجب أن يكون موجودا لم يزل ولا زال ، ولا يجوز أن يعدم ، لأنه لو كان مستحدثا ، لاحتاج إلى فاعل ، ولأدى إلى ما لا نهاية ، فإذا انتفى ذلك وتهافت ، وجب أن يكون الله قديما موجودا لذاته[٣] .

ثانيا: صفات الفعل:-

إذا كانت صفات الذات (العلم والقدرة والحياة) والتي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، فإن صفات الفعل يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها[٤] . ويعد مثل هذا التحديد الذي وضع تقاليده المنهجية المفكر العلاف ، بمثابة الأوليات الضرورية التي استعان بها المعتزلة

---

(١) عبد الستار الراوي . العقل والحرية ص٢٨٨ .
وانظر القاضي . شرح الأصول ١٦١ – ١٦٦ والمختصر ص١٨٠ .
(٢) القاضي . شرح الأصول ١٧٦ .
(٣) القاضي . المختصر ١٨١ .
(٤) راجع الخياط . الانتصار ص٧٥ . الأشعري . مقالات ٢٢٥/١ . الغربي العلاف ص٤٩ ط مصر الثانية ١٩٥٤ .

المتأخرون في صياغة موقفهم التوحيدي من قضية الصفات التي استقرت على النحو التالي:

أن الله مريد على الحقيقة ، وإرادته صفة ذاتية على مجرد العلم والدواعي والصوارف ، وأنها ليست قديمة ولا أزلية بل هي – محدثة – لا في محل . إذ لا يجوز أن تكون في محل ، بالضد من الإرادة الإنسانية ، فلا يصح أن تحل في الذات الإلهية ، لأن هذه الذات ليست محلا للحوادث ، ولا أن تحل في غيرها . وإلا كان الغير أولى بإيجاب الحكم لها . وهكذا فهي إرادة محدثة ، لا في محل[1] . بمعنى أنها قائمة بذاتها ، لا في ذات الله . وأنها من صفات المعاني ، أي أنها تكون لمعنى هو الإرادة والكراهة .

واستدل المعتزلة على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على الأعراض ، من أن الله حصل مريدا بعد أن لم يكن وأنه لا شيء مما فعله إلا ويمكن أو (يصح) أن يفعله على وجه آخر ، وليس ذلك إلا المخصص وهو – الإرادة – .

ونستخلص من هذا التفسير أن المعتزلة حاولوا تجنب – الحلول – بحدوث الإرادة بقولهم « لا في محل »[2] كقضية أجمعوا عليها دونما خلاف يذكر بينهم .

. ومن أبرز القضايا التي تنطوي عليها صفات الأفعال هي « الكلام » التي تتوزع على مسألتين هما:-

أ- حقيقة الكلام .

ب- خلق القرآن .

أ- الكلام :

« الحروف المنظومة والأصوات المقطعة » . فهو عرض خلقه الله، لأن الأعراض محدثة لذلك فأن كلامه محدث[3] . غير أن هذا لا يفضي إلى القول بأن الله

---

(1) القاضي . المختصر ١٩٦ وما يليها .
(2) القاضي . خلق القرآن ص٣ .
(3) القاضي . خلق القرآن ص٣ والمحيط ٣٠٦ .

أحدثه في ذاته ، لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن المحال إذا تكلم أن يخلق في ذاته الصوت . الذي من أبرز صفاته (المادية) فتصبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها . فلا يبقى إلا الإقرار بأن الله أحدثه في – محل – ومن شروط هذا المحل أن يكون – جمادا – يفتقد فاعلية الكلام ، إذ أن حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلقه لا من قام الكلام به[1].

والوجه الآخر للحقيقة الكلامية يتبدى في قدرة الله على مثل هذا الكلام ذلك أنه قادر لذاته وهذه القدرة – شاملة – تغطي جميع أجناس المقدورات وبالطريقة التي يريدها الله . سواء كان ذلك على سبيل الفعل المباشر أو عن طريق التوليد ، لأن القادر على السبب ، قادر على المسبب نفسه ، غير أن فعله للكلام لا يكون بالآلة أو بالاعتماد لأن الله ليس جسما[2].

وتأكيدا لمبدأ الحدوث والخلق ، فإن الله متكلم بكلام – محدث – يحدثه في وقت الحاجة إليه ، وأنه عرض مخلوق ، وهو ليس قائما بالذات الإلهية بل خارجا عنها .

واستعان المعتزلة بأدلة سمعية (نقلية) لإثبات حدوث القرآن وخلقه، من خلال ما تشير إليه ظواهر الآيات في هذا الصدد نحو الآية ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً ﴾[3] .

وفسر القاضي المعتزلي الآية : بأن وصف الشيء بأنه (حديث) أبلغ من وصفه بأنه (محدث) ، في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن ثم كان[4] . فلا يجوز إذن أن يوصف القرآن بذلك ألا وهو – محدث – .

(1) القاضي . خلق القرآن ص٣ – ٢٦٩
(2) القاضي . خلق القرآن ص٤٨ .
(3) سورة الزمر : آية : ٢٣ .
(4) المصدر نفسه ص٨٩ .
وانظر ابن المرتضى : العواصم (مخطوط) القسم الثاني ، ورقة ٥٠ .

وفي الآية ﴿ الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَت ﴾[1] فالتفصيل هنا يقضي بخلق القرآن ، كذلك وصفه بأنه (محكم ومتشابه) يؤدي إلى معاني الحدوث والخلق [2] .

ب- خلق القرآن :

تعد موضوعة الكلام مقدمة البراهين على خلق القرآن ، التي اتخذت في منهجية الاعتزال تقديرا عاليا عبر البحوث المستفيضة التي أسست على الأدلة النقلية والعقلية معا. ففي المستوى الأول اعتمد المعتزلة الآيات التي تشير ظواهرها إلى معنى الخلق والحدوث، فتمسكوا بها ، واعتبروها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث أما الآيات الموهمة ظواهرها بقدم القرآن ، فلجأ المعتزلة إلى تأويلها طبقاً للآتي[3] :

١- كيفية الكلام :

تتعين هذه الكيفية بأن الله يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة ، لذلك فإن الكلام مثل الجسم بطباعه ، فإذا تكلم النبي محمد (ﷺ) باللغة العربية ، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له ، لأنه عربي ، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة) له من الله . ومن خلال هذا التفسير قال المردار :

« إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة »[4] . ونفى النظام أن يكون « نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة أو دلالة على صدق دعوى النبي »[5] فيما أضاف الفوطي وعباد بن سليمان « ليس نظم القرآن وتأليفه إعجاز ، وإنما يمكن معارضته ، وإنما صرفوا عنه »[6].

إن مثل هذه الآراء التي تعد بالمقياس العام في العصر الذي قيلت فيه . . وحتى الوقت الحاضر . « جريئة » أملتها المنهجية العقلية ، إلا أنها

(١) سورة : هود آية : ١ .
(٢) القاضي . خلق القران ٨٩ وما يليها .
(٣) عبد الستار الراوي . العقل والحرية ورقة ٢٩٣ وما يليها (بتفصيل) .
(٤) الشهرستاني ، الملل والنحل ٦٩/١ .
(٥) الخياط . الانتصار ٢٧ – ٢٨ .
(٦) الباقلاني . إعجاز القران ص٩٩ .

تدور في النهاية حول « المعنى » القرآني ومضمون آياته ، وأبنيتها الفكرية ، دون أن تتوقف أمام مشاهد البلاغة القرآنية أو أسلوب نظمه واتساق كلماته .

٢ – التركيب :

ويتداخل في هذا البرهان الدليلان النقلي والعقلي عبر تحليل الآية القرآنية « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت »[١] . التي تبين البناء التركيبي للقرآن من هذه الحروف دلالة على حدوثه ، ثم وصفه بأنه (كتاب) أي (مجتمع) من كتب ، وما كان مجتمعا ،لا يمكن أن يكون (قديما) . وتدعيما لذلك فأنه وصف بأنه (محكم) والمحكم من صفات (الأفعال) . . وكلمة « فصلت » تعني أنه مخلوق ، فلا يمكن أن يكون قديما[٢].

٣ – التنزيل :

وجاءت الآية « الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني »[٣] . فالوصف بأنه (منزل) أولا ، ثم « أحسن الحديث » وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، وسماه « كتابا » دليلا على حدوثه .. ومتشابها: أي يشبه بعضه بعضا فى الإعجاز والدلالة على صدق من ادعاه ، وما كان بهذه الصفات فأنه محدث [٤] .

٤ – اللوح المحفوظ :

أن فكرة اللوح السماوي ، قدمية قدم الدين ذاته ، فقد كان شائعا في بلاد الرافدين وفي آداب اليهودية القديمة ، بأن التوراة كان موجودا من قبل ، أما بالنسبة للمسيحية فأن صفة الوجود القَبْلِي Apriori تنسب للإنجيل بمعناه لا بنصوصه [٥]. وفي التصورات الإسلامية فأن الله خلق القرآن في (اللوح المحفوظ) فلا يجوز أن

---

(١) سورة : هود آية : ١ .
(٢) القاضي . شرح الأصول ٥٣٢ .
(٣) الزمر آية ٢٣ .
(٤) القاضي . شرح الأصول ٥٣٢ .
(٥) Culliaume : Islam London 1963 . P.P 130 – 131

ينقل منه إلى مكان آخر. لاستحالة وجود شئ واحد في مكانين معا، في وقت واحد [1] وعليه فأن الناس لم يسمعوا القرآن على (الحقيقة) أي أن القرآن الذي نقرأه في المصاحف ، ليس بكلام الله إلا (مجازا) فهو (حكاية) عن المكتوب في اللوح المحفوظ[2] . أي أن الذي نسمعه اليوم ونتلو آياته في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في (اللوح الأول) وإنما هو مضاف لله ، على نحو ما ننشد اليوم قصيدة لامرئ القيس مثلا ، فهذه القصيدة مضافة إلى الشاعر العربي على الحقيقة ، وأن لم يكن محدثا لها من ناحيته في الوقت الحاضر[3] . الأمر الذي يوجب القول بحدوث القرآن والإقرار بخلقه .

ثالثا – صفات النفي

إذا كان المعتزلة قد حاولوا نفي الصفات الثبوتية كمعان إضافة قديمة وزائدة على الذات الآلهية ، فأنهم عالجوا صفات النفي ، فيما يجب نفيه عن الله ، إذ أن أضداد الصفات التي وجبت لله لا تصح عليه ، وأ، كان بعضها مما لا صفة له ، مثل كونه حيا وموجودا ,

والأساس في ذلك أن ثبوت الشئ دال على انتفاء ضده ، فإذا تحقق ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله ، فيجب أن تستحيل أضدادها. لاسيما إذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج الذات عنه ، وهي الصفات المستحقة لذاته .

أما ما ينفي عن الله من صفات فهي على نوعين :–

الأول: ينفي عنه نفيا قاطعا ، نحو كونه: جاهلا ، أو عاجزا، واستحالة أن يكون جسما ، إذ أن مثل هذه الصفة المادية توجب حدوثه . كذلك استحالة كونه محتاجا ، أو أن يكون معه ثانيا مما يخرجه عن كونه قادرا لذاته .

---

(1) الخياط . الانتصار ص ٨٢ . (2) اليماني . الفرق والتواريخ (محفوظ) ورقة ١١١ .
(3) راجع القاضي . خلق القرآن ٩١ وشرح الأصول ص ٥٢٨ .

الثاني: ما ينفي عنه في حال دون حال آخر ، وذلك إذا كان راجعا إلى الصفات الحقيقية ، نحو كون الله مدركا أو مريدا ، أو كارها ، لأنها تكون مع وجود ما يدرك أو يكره أو يراد . فالإثبات يتوجه إلى صفات الله هذه ، فيما لا يزال ونفيها عنه فيما لم يزل[1] .

١- نفي الحاجة :-

١- نفي الحاجة : باعتبار أن الله غني ، فلا تجوز عليه الحاجة . إذ أن الحاجة تتعين على من تجوز عليه " المنافع والمضار " وتجوز هذه على من يجوز عليه "اللذة والألم " وهما إنما يجوزان على من تجوز عليه "الشهوة والنفار" والأخيرتان لا تجوزان على الله ، ولا يجوز عليه شئ من هذا التتابع المصلحي والانفعالي الحادثين .

فإذا لم يجز عليه ذلك كله
لم تجز عليه الحاجة
وإذا لم تجز عليه الحاجة
وجب أن يكون غنيا [2] .

٢- نفي الاثنينية :

وهو الأصل الذي بني عليه الاعتزال نظريته فى التوحيد ، ومبدأ اجتمعت على إقراره جميع الفرق الإسلامية وعموم المتكلمين في مواجهة الاثنينية التي أشاعت الثنائية في مقولاتها الفكرية ذات الصياغات الفلسفية من أجل نفي التوحيد ، وإثبات تفسيرها المادي وقولها (بقدم العالم) .

وقد رصدت الحركة الاعتزالية الفكر الثنوي بجملته وتفصيلاته ومحاوره

---

[1] القاضي . المختصر ١٨٤ .
الأشعري . مقالات ١/١٦٥
وعبد الكريم عثمان . نظرية التكليف ص ٢٤٣ .
[2] الفرزاذي . التعليق على شرح الأصول الخمسة (مخطوط) لوحة ٤٨ ب .

وقضت بتناقص استدلالاته . إذ لو افترضنا مع الله ثانيا لشاركه في جميع صفاته ، أو في بعضها على الأقل ، وهو أمر لا يثبت أمام المنطق العقلي ، بل يسقط من خلال مبدأ – التمانع – الذي يقضي بحدوث عنصري (النور والظلمة) الماديين[١] .

٣- نفي صفات الحدوث :-

أ- نفي الجسمية :-

حرصت الاعتزالية على إسقاط التفسير المادي للفرق (الحشوية) مجسمة كانت أم مشبهة . التي أضفت على الله أوصافا تماثل الصفات البشرية وتحاكيها . فزعم بعضهم" أن الله خلق آدم على صورته ... وبأن الله يشبر نفسه بسبعة أشبار ... وأنه منبث في كل مكان "[٢] .

وقد عرف تاريخ الفكر الكلامي ، اتجاهات متنوعة كان لها طابعها المادي في صفوف الغلاة خاصة ، وقد برزت المغيرية كأبرز فرق التجسيم وزعمت " أن لله جسما على صورة رجل من نور ، على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة ، ..... وإن الله لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع على رأسه" [٣] . وذلك بقوله: ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ۞ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ﴾[٤] .

واندفعت "اليونسية" في خط التجسيم فادعت " أن الله على عرشه يحمله الملائكة .. وهو أقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه ، وهو أقوى منها" [٥] .

ودخلت الشيطانية ميدان التشبيه بقولها (أن الله نور غير – جسماني – على صورة إنسان ، وأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد كونها)[٦] .. وأسقطت "الهشامية" مبدأ

---

(١) القاضي . فضل الاعتزال ص ٣٤٧ وشرح الأصول ٦٣ .
(٢) القاضي . المختصر ص ٨٤ ، ١٨٥ .
(٣) القمي . المقالات والفرق ص ٥٠ – ٧٤ ط طهران ١٩٦٣ .
والاسفراييني . والتبصير في الدين ط مصر الأولي ص ١٠٩ – ١١٠ .
(٤) سورة : الأعلى آية : ١ - ٢ .
(٥) الرازي . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط مصر ١٩٨٣ ص ٦٥ .
(٦) النوبختي . فرق الشيعة ط النجف ١٩٦٩ ، ص ٤٢ .

التوحيد بتفسيرها الحسي لله بقولها " أنه جسم ذو حد ونهاية " [1] ...

وفى نقد هذه المرويات الأسطورية ونفي الرؤى المادية لهذه الاتجاهات قدم المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار دليله في نفي عناصر التشبيه والتجسيم عن الله من خلال استخدامه الاستدلالي المنطقي : لو كان الله جسما ، لوجب أن لا يخلو من دلائل تؤكد مفردات الحدوث نحو الأبعاد المادية " القرب ، البعد ، الاجتماع ، الافتراق " وكان ينبغي أن يكون مماثلا للأجسام في صفات حدوثه .

وإذا انتفت مثل هذه الافتراضات ، تبدي الجانب الآخر الذي يقرر بأن الله قديم ، يستغني فى وجوده عن موجد ومركب ومصور ، وأيضا : فأن الجسم لا يصح أن يبتدي فيفعل إلا فى نفسه ، فلو كان الله جسما ، لما صح أن يخترع الأفعال اختراعا في العالم على ما نشاهده ونعرفه .

ولو كان مثل هذا الافتراض متحققا (أي كون الله جسما) لكان معلوما لدينا حدوده . وإذا تساقطت آراء الجسمية ، فأن القاضي يدفع ببطلان مزاعم المشبهة (إذ لا يجوز أن يكون الله شبيها بالجسم) إذ لو جاز مثل هذا الزعم لجازت عليه صفة – الشخص – أو – التشخصية – وأنه جثة ، وإذا لم يكن بمثل هذه الصفات الحادثة ، فأن الله ليس بجسم [2] .

ب- نفي الأعراض :

يقدم المعتزلة دليلهم العقلي في مواجهة نظرية أصحاب الكمون والظهور ، وأصحاب الاتجاهات الدهرية المادية التى تقول بقدم الأعراض [3] .

ويري القاضي المعتزلي : استحالة أن يكون الله عرضا ، إذ لو كان عرضا ، لكان شبيها بالأعراض كلها ، وهذه النتيجة تفضي بضرورة أن يكون الله محدثا

---

[1] الكرماني : الفرق الإسلامية . ط بغداد ١٩٧٣ ص ٤٤ – ٤٥ .
[2] راجع الإيجي . المواقف . ط مصر ١٩٣٩ ص ٤١٩ – ٤٢١ .
[3] القاضي . شرح الأصول ٩٥ – ١٠٤ .
والنيسابوري . مسائل الخلاف (مخطوط) لوحة ٤٦ – ٧٧ .

مثلها ، مستغرقا صفاتها في تغيراتها الكمية والكيفية [١] . أو أن تكون الأعراض قديمة مثله ، وكلا القولين (فاسد) بعد أ، ثبت – قدم الله وحدوث الأعراض .

وإذن فالأعراض حادثة ، والله قديم ، فلا يمكن أن يكون الله (القديم) عرضا[٢]

جـ – نفي الرؤية :

أحدي قضايا المواجهة الفكرية بين الاعتزالية ومخالفيهم من (المشبهة) ، الذين جوَّزوا رؤية الله للمؤمنين – يوم القيامة – استنادا إلى المصادر النقلية [٣] .

وإذا كانت الحركة الفكرية لأصحاب العدل والتوحيد قد أجمعت على انتفاء الرؤية في (العالمين) [٤] ، فأن ثمة مجموعة ضيقة جوزت الرؤية في العالم الآخر عن الطريق (القلبي) " إذ أن الله يرى بقلوبنا ونعلمه بها " [٥] .

وقد دفعت المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ومجاميع الزيدية ذلك ، وقطعت بأن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه ، كما أنها لم تجوز – الحد الأدنى – الذى تصوره العلاف وبعض رفاقه ، مؤكدة أن الله " لا يمكن أن يرى بالقلب" [٦] .

وقد تبنى القاضي المعتزلي ذلك كله ، ودافع عن نفاة الرؤية مبتدئا معالجاته لهذه المسألة بأدلة خبرية ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ [٧] ذلك أن الإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أن الله نفى عن نفسه الإدراك البصري – البشري – الأمر الذي يقطع بأن الله لا يرى بالأبصار[٨] ، وكذلك لا يمكن

---

(١) البغدادي . اصول الدين . ط استانبول ١٩٣٨ ، ص ٥٠ – ٥١ .
(٢) القاضي . شرح الأصول ٢٣١ .
(٣) راجع الرازي . الزينة (مخطوط) ورقة ٢١٤ – ٢١٩ .
(٤) القاضي . روية الباري ٩٩ والمحيط ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٥) الأشعري . الإبانة ط حيدر آباد ١٣٢١ هـ ، ص ١٣ .
(٦) الأشعري . مقالات ٣٦٥/١ .
(٧) (الأنعام : ١٠٣) .
(٨) القاضي . شرح الأصول ٢٢٣ – ٢٢٤ والمختصر ، ص ١٩٠ .

قبول تفسير الاشعرية للآية﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [١] باعتبارها نصا صريحا على تحقق الرؤية، فأن الاشعرية طبقاً لرأي القاضي عبد الجبار لم تدرك معنى القول الإلهي، الذي لا يمكن أن يحمل على المعنى المباشر للرؤية البصرية – فأن الله لم يقل ناظرة بالبصرة إذ ثمة احتمالات فيها ، فقد يكون الناظر ، مفكرا ومنتظرا للرحمة وطالبا للرؤية .

لذلك فأن المفكر المعتزلي يتبع في تفسير (ناظرة) تأويلا مفاده : " أنها منتظرة لرحمة ربها وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة " [٢] .

وإذا كانت هذه التأويلات هى مقدمات الاعتزالية في نفي الرؤية ، فأنه يمكن وضع مبحث الرؤية من خلال الأدلة الخبرية والعقلية والتي تشكل البناء النظري على النحو التالي :–

أولاً: تقوم مبرهنات المعتزلة فى هذا السبيل على نوعين :–

أ– البراهين على نفي الرؤية .

ب– الرد على ما أشتبه به الخصوم من الأقوال وردت في (السمع) ظنوا أنها تؤيد رأيهم.

وتتحقق براهين النمط الأول في الآية ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[٣] والتي سبقت الإشارة إليها ، في أن الله نفى عن نفسه الرؤية البصرية متمدحا ، وماكان نفيه مدحا ، راجعا إلى ذاته ، كان إثباته نقصا لا يجوز عليه تعالى " [٤] .

ويستغرق النمط الثاني اعتراضات المعتزلة على عموم فرق التشبيه الذين استدلوا بالآية ((وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[٥] وقد أثبت القاضي عبد الجبار

---

[١] (القيامة : ٢٢ ، ٢٣) .
[٢] القاضي . المختصر ، ص ١٩٠ – ١٩١ .
[٣] سورة : الأنعام . آية : ١٠٣ .
[٤] القاضي . رؤية الباري ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .
[٥] سورة القيامة آية : ٢٢ - ٢٣ .

بتأويله لها – أنها تعني انتظار رحمة الله وثوابه[١] .

ويحرص الاعتزال على إثراء نظريته بالأدلة العقلية التى تفوق استدلالاته الخبرية ، فيناقش بالتحليل الرؤية وكيفياتها عبر العناصر الفيزيائية المؤلفة لها وهي : – (الرائي والمرئي ، والشعاع المتصل بينهما) .

وأبرز أدلة الاعتزالية التى قدمتها في هذا الموقف هي :–

(١) تناقض طريق العلم :–

إن الرؤية ببساطة تعني معرفة ضرورية في الأشياء . فلو ثبت صحة رؤيتنا لله، لوجب أن يكون علمنا به علما ضروريا[٢] وهذا أمر يتناقض مع مبدأ الوجوب العقلي في (المعرفة) ومقوماته :

التفكير والنظر والاستدلال . ذلك أن معرفة الله والعلم بتوحيده ، وعدله ، لا تتحقق إلا بحجة العقل ، لأن العقل هو الذي يوصل الإنسان إلى معرفة الغير[٣] .

(٢) دليل المقابلة :–

يبتدئ هذ الدليل في أن إمكانية الرؤية الإنسانية تستوجب – حاسة البصر – ومثل هذه الإمكانية لا تتحقق برؤية الأشياء إلا إذا كانت مقابلة . وعليه فإن مثل هذه الإمكانية – المحدودة ، الجزئية والنسبية – عاجزة عن إدراك الله بصريا ، لا بوصفه مطلقا وحسب ، بل لأنه ليس جسما ولا عرضا ، الأمر الذي يلغي إمكانية رؤيته[٤] .

(٣) دليل الموانع :–

ويقوم هذا الدليل على أن الشيء يرى في حدوده المادية والذاتية ، مقابل أن الله حاصل على ما هو في ذاته ، فما المانع من أنه لا يرى ، لو لم تكن استحالة ذلك نتيجة لما هو عليه في ذاته ، فاستحالت رؤيته[٥] .

---

(١) القاضي . شرح الأصول ، ص ٥٠ . ومتشابه القران ١٠٦/١ وتنزيه القران ١٣٨ .
(٢) القاضي . المحيط ٢٠٩ – ٢١١ .
(٣) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ١٣٨ – ١٣٩ . وشرح الأصول ٥٢ – ٥٨ .
(٤) القاضي . الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ . وانظر كرم ، المعجم الفلسفي . ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٤٦ .
(٥) القاضي . الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ وفضل الاعتزال ٣٤٧ .

(٤) الحاسة السادسة :-

وعبر دائرة التشبيه التي انبثق عنها فكر ضرار بن عمرو ، ابتدعت مقولة – الحاسة السادسة – كوسيلة ممكنة في رأيه لرؤية الله في العالم الغيبي[١] .

وإذا كانت الحركة الاعتزالية في مرحلتها التأسيسية الأولى قد تصدت لمثل هذه الفكريات ، فأبطلت مثل هذه الدعاوى ، ولم تعترف بوجود حس من طراز خاص أو إمكان خلق حس متعال فينا ندرك بواسطته اللا مادي ، فلأنها كانت تقيم موقفها على تناقض هذه القضية ، لأن الحس من طبيعته أن يتأثر بشيء مادي محسوس ، والتحدث عن حس يدرك اللا مادي ، هو حديث فيه تناقض . إذ كيف ندرك اللا مادي بواسطة المادي[٢] ؟!

في ضوء هذا النهج أحال الفكر الاعتزالي إمكانية الرؤية عن طريق ما يسمى بالحاسة السادسة ، من خلال دليلي المقابلة والموانع . فيما افترض جدلا صحة هذه الحاسة ، ثم بحث تحققها والرؤية بها ، فوجد أنها أمام احتمالين :-

الأول :

أن ترى المرئيات على طريقة رؤية العين المادية الحسية مع اختصاصها بأن ترى (القديم) اللا مادي .

الثاني :

أن تختص بإدراك يختلف عن طريق إدراك العين وتختص بالقديم وغيره وبتحليل الاحتمال الأول ، فإن الحاسة السادسة ما دامت على تركيب خاص فلا يمكن أن ترى شيئا ولا ترى شيئا آخر . أي أنه من الضروري أن ترى هذه الحاسة (الله) في كل وجه تدرك عليه المدركات[٣] .

---

(١) القاضي . المحيط ٢٠٩ .
(٢) أنظر . نادر . فلسفة المعتزلة ، ط بغداد ١٩٥١ – ٣٠/٢ .
(٣) القاضي . الرؤية ٣٧ .

ويفسر الاحتمال الثاني بأنه لو تحقق وكان (ممكنا) فالواجب يستدعي أن يستشعر الإنسان النقص لفقده هذه الحاسة . كما يجد الأعمى النقص بفقد حاسة (العين)[1]

وعلى هذا النحو يتبدى لنا انتفاء هذه الحاسة أصلا . كما يتأكد بنفس الدرجة انتفاء رؤية الله يوم القيامة . وفق الدلالات الأربع الفائتة[2] .

المواقف الفلسفية ومشكلة الصفات

ثمة ثلاثة اتجاهات في الفكر الفلسفي قدمت رؤاها في معالجة مشكلة الصفات الإلهية .

فالاعتزالية كحركة عقلية اتسمت تصوراتها بقدر حاسم من التجريد والتنزيه المحض .

مقابل الاستخدام التقليدي الذي اقتضاه البناء الفكري – للمنهجية النقلية – التي سقطت في التشبيه لعجز أداتها الفكرية ، وإخفاقها التمييز بين المادي واللامادي، فبدت الصفات الإلهية في تفسيرها كما لو أنها تماثل الصفات البشرية.

فيما نجحت الأشعرية كاتجاه ثالث أن تتوسط بموقفها بين التجريد الاعتزالي والنقل الحشوي فأكسبها موقفا توفيقيا محافظا .

فالتجريد الاعتزالي – العقلاني – يقابله في الضد تصور متهافت عاجز عن تفسير أو إدراك ميتافيزيائي منظم . نظراً لبناء منهجها المعرفي الذي يُعنى بالحدود الشكلية في التشابه والتماثل بصيغ امتثالية كالذي نجده في الطراز (الحنبلي) . ولدى التيارات المحافظة في دائرة علم الكلام .

وانظر عبد الكريم عثمان . نظرية التكليف ، ط بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٨٢ .

[1] القاضي . الرؤية ٣٧ – ٣٨ . والمحيط ٢٠٩ – ٢١٨ .

[2] راجع عبد الستار الراوي . ثورة العقل . وزارة الإعلام . بغداد ١٩٨٢ ، ص ٢٥٤ .

فيما كان الأشعري يتخذ منهجا توفيقيا انتقائيا تبريريا بين العقل في رؤيته التجريدية من ناحية ، والتصورات المادية لدى السلفية الاتباعية – الحشوية – المشبهة – من ناحية أخرى .

على أن المعرفة الأشعرية بنظريتها الوسيطة ، لم ترتقِ إلى صياغة ((فلسفية)) لموقفها الميتافيزيائي من الصفات . باعتبار أن – الصفات – زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته ، حي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد الإنساني الفيزيائي[1] .

إن مثل هذا التفسير يفضي إلى – تجويز الكثرة – على المبدأ الأول (الله) لأن

الأشعري جزأه إلى ذات وصفات[2] . الأمر الذي يلزم الأشعرية أن يكون الله إزاء هذه القسمة كتلة فيزيائية (جسما) ، لأنه سيكون هناك : صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهي حالات الجسم وصفاته[3]. فلابد للأشعرية إذن من القول بأن الصفات قائمة بذاتها ، غير منفصلة عنها . ذلك أن القول بأن كل واحد منهما قائم بنفسه سيفضي إلى مقولة اللاهوت المسيحي بأن الأقاليم ثلاثة : ((الوجود والحياة والعلم))[4] . ومثل هذا يعد تورطا للأشعرية وإلزاما عليها ، لأنها جعلت الأوصاف زائدة

على الذات فيلزمها أن تكون بمعنى زائد على الذات وهذا يؤدي إلى التركيب Synthesis وقد اتصل هذا الاعتراض الفلسفي لابن رشد ، بأخطر نتائج الاعتزال وأقساها على الأشعرية ، ففي رأيهم : أن إثبات الأشعرية للصفات القديمة يؤدي إلى

---

(١) انظر ابن رشد . مناهج الأدلة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ١٦٥ .
(٢) ابن رشد . تهافت التهافت ، ط مصر ١٩٠٣ ، ص ٧٦ .
(٣) ابن رشد . مناهج الأدلة ، ص ١٦٥ . وانظر محمد عمارة . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٥٨ – ٥٩ .
(٤) انظر . القاضي . شرح الأصول ٢٩٢/٢٩٣ ، وتثبيت دلائل النبوة ، ط بيروت ١٩٦٦ ج ١ ، ص ١١٢ .

(الكفر) ، وأن كفر اللاهوتيين النصارى[1] ، كان بسبب إثبات ثلاث صفات قديمة مع الذات الإلهية، فكيف بالأشعرية التي أثبتت سبع صفات قديمة مشهورة . . ؟))[2] . مقابل الثلاث صفات الأزلية التي أثبتها المعتزلة لله ، ومنعوا سائر الصفات الأخرى التي توهم بالتشبيه[3] ، بهدف تحقيق مبدأهم في التوحيد المحض . الذي اقتضاهم أن يستبعدوا أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات الإلهية ، مفارقة لها . ومن أجل إضاءة هذا الموقف لابد من توضيح حدود الخلاف المنهجي بين الاعتزال والأشعرية . . بهدف تحقيق الوحدة الموضوعية لمشكلة الصفات:-

في البدء لم يفترق الأشعري عن الفكر الاعتزالي ، حين أثبت – العلم والقدرة والحياة – صفات ذاتية لله ، غير أنه من وجه آخر ، أثبت صفات (أزلية) سبع (عالم ، قادر ، حي ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم)، مبررا ذلك بقوله: ((أنه يستحيل على الله احتواء هذه الصفات))[4].

وإزاء هذا التذرع يختار الأشعري موقفاً نقيضاً للتفسير الاعتزالي ، لأنه أراد إثبات معاني الصفات ، فلجأ إلى – المفهوم – Connotation وانصرف – للكيف – Quality .

بينما قصدت المعتزلة – التوحيد المحض – فنظرت إلى الصفات نظرة – ما صدقية – Extension من خلال علاقتها – بالكم – Quantity فاستبعدت أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات، مفارقة لها[5].

ولئن اعتبرت الأشعرية الصفات – حقيقة أزلية – ونفت مماثلتها بالصفات البشرية ، فلأن تأويلها لمفردات (كالوجه واليد والنزول والعرش) جاء محاكيا للتصور السلفي ، منسجما معه إلى حد كبير ، إذ اعتبرت مثل هذه المفردات حقيقة

---

(1) إن النص لا يلزم الباحث إقراره أو الاتفاق مع كاتبه .
(2) الإيجي . المواقف ، ط بيروت ١٩٥٢ – ج ٣ ، ص ١٩٧ .
(3) الخياط . الانتصار ، ص ٥ – ٦ .
(4) الأشعري . الإبانة ٤٦ واللمع ٨ – ٣١ .
(5) راجع أحمد صبحي . في علم الكلام ، ط مصر الثانية ١٩٧٦ ، ص ٤٦٧ .

كالسمع والبصر والعلم والقدرة[1] . وامتداد لأطروحة الصفات ، ناقشت الأشعرية مسألة – خلق القرآن – فاعتبرته – قديما ، أزليا – وإن حاولت تخفيف اتباعيتها النقلية ، بأن اعتبرت – القدم – صفة تنطبق على الكلام النفسي مستندة إلى التفسير التالي :–

أن ما نجده في أنفسنا من معنى يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه ، فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره ، بل هو كلامنا حقيقة ، أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله إلى الغير وحسب .

وتأسيسا على تفسير الأشعري ، فأن المعنى القائم بذات الله – أزلا – هو كلامه حقيقة ، وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه بـ (القرآن) لدلالتها عليه ، وهو المعنى النفسي[2] . وأصبح هذا التفسير موضع اهتمام المعتزلة فأدخلوه دائرة التحليل النقدي ، وحاول البغداديون أن يجدوا لهذه المشكلة حلا عن طريق التمييز بين كون الله – متكلما – وكونه – مكلما – . فقالوا : أن كونه متكلما هي صفة يستحقها لذاته ، أما كونه – مكلما– فهي التي تحتاج إلى الكلام المحدث ، لأنها متعدية إلى الغير . فيما لم يجد البصريون المتأخرون في التمييز البغدادي حلا يرضيهم ، إذ ليس في الأمر إلا كلمة – مكلم – التي تفوق بخاصيتها الكلمة الأخرى – متكلم – لكن الله إنما يصير مكلما

بما يكون به متكلما[3] ، لذلك فأن قول الأشعري بالكلام النفسي غير المعبر عنه في الخارج يؤدي إلى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الأصوات ، ومثل هذا القول يضع موقف الأشعري مع في صف المجسمة[4] .

وعبر مشكلة الصفات وقضاياها التالية ، تتأكد خلافات الاعتزالية المبدئية

---

(1) الأشعري . الإبانة ٣٥ وما يليها .
(2) راجع الشهرستاني . الملل والنحل ٩٥/١ – ٩٦ .
(3) القاضي . خلق القرآن ، ص ١٥ .
(4) القاضي . شرح الأصول ٥٣٣ وما يليها .

مع الأشعرية ، فقضت باستحالة رؤية الله بالأبصار في الدنيا وبانتفائها في الآخرة [1]

إذ لو تحققت هذه الرؤية في الدنيا ، لتحقق – الحلول والمجاورة – من خلال اتصال رؤيتنا اتصالا ماديا ، ولكان الله في صورة مجسمة .

وإذا تحققت وحدات هذه المبرهنة في عدم رؤية الله في الدنيا ، فإن الاعتزالية تضع اعتراضها على الأشعرية التي أجازت رؤية الله يوم القيامة، (شرعا وعقلا)[2] ، إذ أوردت نصوصاً تثبت حسب تفسيرها وقوع هذه الرؤية يوم البعث .

ولم تتخل الأشعرية عن نهجها النقلي في تفسير ظاهر النص وتأكيده، وإن حاولت أحياناً الاستدلال نحو قولها :

– ما دام الله موجودا ورؤيته لا تؤدي إلى إثبات نقص أو محال عليه ، وما دام الله أخبر عن وقوع الرؤية (للمؤمنين) في الآخرة ، فيجب الإيمان بذلك واعتقاده خلافا للمعتزلة – [3] . !!

ويحلل عبد الجبار الهمذاني محاولة الأشعرية الاستدلالية لإثبات الرؤية ، بقوله : ينبغي التسليم بأن مقومات الرؤية ، ثلاثة عناصر ، هي : الرائي ، المرئي ، والشعاع المتصل بينهما . ويشترط لتحقق هذا الاتصال – بنية مادية – [4] أي أن هذا الاتصال يحقق شرط – التجسيم – وجعل رؤية الله ممكنة بامتثالها المادي للرؤية البشرية وفي متناولها .

وبتحقق الرؤية وفق هذه المقومات المادية ، فإن النتيجة ستكون : أننا نرى الله بصفاته ، قديما ، عالما ، قادرا ، حيا ، لأنها أخص أوصافه .

ومثل هذا الافتراض ليس ممكنا ، كما أن وقوعه أو تحققه مستحيلا . وعليه

---

(1) القاضي . الرؤية ٩٩ والمحيط ٢٠٨ – ٢٠٩ .
(2) الأشعري . الإبانة ص ١٣ .
(3) المرجع السابق . والغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ، ط مصر (د . ت) ، ص ٣٠ بتفصيل .
(4) القاضي . الرؤية ٦٢ وشرح الأصول ٢٣٣ .

فأن الله لا يرى في العالم الآخر ، كما ثبت أنه لا يرى في الدنيا[١] .

وإذا تحقق الاستدلال بأن لا يرى في (الدارين) ، فأن حجة الأشعري بكل خطوطها النقلية والاستدلالية تتهافت ، وتسقط أدلتها ، بعد أن ثبت أن البصر لا يمكن أن يكون أداة لتحقق مثل هذه الرؤية ، إلا ما كان مقابلا ماديا له[٢] .

على أن الخلاف في مسألة الرؤية بين الطرفين – الأشعرية والاعتزالية – ليس فيمن أصاب ومن أخطأ منهما ، في تفسير وتأويل النص القرآني ، بل أن الخلاف الجوهري بين الفريقين ، يتبدى في المنهج[٣] . فالتعريف الأشعري لها ، يقوم على أساس الإيمان . فيما كان مفهوم المعتزلة للرؤية ينهض على قاعدة التعليل صحته – العلمية[٤].

وعلى فرض أن الأشاعرة كانوا مصيبين في قولهم أن الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ، فهل يدفع هذه برهان المعتزلة الفيزيائي في أن الشيء إذا كان مرئيا كان محدودا ؟!

---

(١) القاضي . الرؤية ٦٢ .
(٢) المصدر نفسه ١٤٧ – ١٤٨ .
(٣) راجع جار الله . المعتزلة . ط مصر الأولى ، ١٩٤٧ ، ص ٨٣ .
(٤) لعل الإشارة هنا تبدو واجبة في الخلاف العريض الذي أثارته الاعتزالية في مشكلة الصفات ، ومسألة الرؤية بالدرجة الأولى ، فعلى قدر ما يبدو للجدال حولهما جدلا ميتافيزيقيا ، فإن المعتزلة كانوا يمهدون الطريق أمام فكرهم العقلاني لا فقط من أجل سيادة سلطة العقل في المجتمع العربي الإسلامي ، بل وأيضا من أجل خلق وعي ديني جديد يقوم على التعليل والسببية ، لا مجرد التسليم المباشر والاحتواء الغيبي دونما برهان أو دليل ، وهو ذات السبب الذي دعاهم إلى تفجير هذه القضية في وجه التيارات الكلامية المحافظة والتقليدية عبر مسألة ((خلق القران)) .

المبحث الثاني

((العالم))

سجلت الوثائق الكلامية ، المحاولات الفلسفية المبكرة للنهج الاعتزالي في محاولة إثبات حدوث العالم ، التي بدأها العلاف ، حيث اعتبر ((الحركة)) شرطا لتكوين الأشياء وتشكيلها ماديا[١] ، ومع إقراره بحدوث العالم ، فأنه يقول بمبدأ الحركة والسكون، ففي رأيه أنه لابد منهما كشرطين لازمين لإثبات خلق العالم ، وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد ، حتى يتأتى منه تكون الأجسام[٢] . فشرط تكون الأشياء وقيامتها عند أبي الهذيل هو الحركة والسكون ، كما أنه في ذات الوقت شرط احتياج العالم إلى ((صانع)) .

وإن كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهيولي Prim matter والصورة Form [٣] بشرط وجود الحركة والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد إلا بالحركة ، ولا نمو ولا نقصان إلا بها[٤] ، فأن الفرق بين الفيلسوف الإغريقي والمفكر المعتزلي ، هو أن الأول جعل الحركة تنتهي إلى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة ، فجعل للحركة مبدأ فتكون نقلية من مكان إلى مكان أخر . بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية[٥] ويمكن اعتبار محاولة أبي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة ، في اعتماد ((العلة الفاعلة)) في إثبات خلق العالم وحدوثه والبرهان على الوجود الإلهي ، والذي انتهى إلى إثبات محرك أول لا يحركه آخر ، واعتباره السبب الأول لكل حركة ، وهذا المحرك الأول هو الله[٦] .

---

(١) الكرماني . الفرق الإسلامية ، ص ١٢ .
(٢) راجع الغرابي . العلاف ، ط مصر ١٩٤٩ ، ص ٥٤ .
(٣) الصورة عند ارسطو هي كمال اول او فعل أول للهيولي من حيث هي قوة صرفة أي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة . راجع كرم وآخرين ، المعجم الفلسفي ، ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٩٥ .
(٤) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ط مصر الخامسة ١٩٧٠ ص ١٤١ .
(٥) الغرابي . العلاف ، ص ٥٤ .
(٦) الخياط . الانتصار ، ص ٣٤ . وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ١٢٠/١ .

واستعان النظام بمقدمات أستاذه العلاف في حدوث العالم وتناهي موجوداته ،التي تقضي جعل كل حركة هي حركة متناهية مما يعني ضرورة حدوثها .

ولأن العالم متناهٍ محدود ، فهو محدث ، ولما كان محدثا ، فله أول ، وإن كان لا متناهيا فليس له أول .

ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة إلى زمان ومكان فهي إذن متناهية وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة [١] .

وإذا كان العقل هو المحور الأول لبراهين الحركة الاعتزالية في إثبات حدوث العالم وحجة على قدم الله وإثباتا لوجوده ، فإن المفكر عبد الجبار المولع بالعقل ، لم يتخلص تماماً من صيغة المتكلمين التقليدية في إثبات خلق العالم والوصول منه إلى علته الأولى . ويقف مبدأ الضرورة والاستدلال – في خط واحد .

والنقطة الأولى التي يبتدئ منها برهان القاضي المعتزلي هي – أفعال الله[٢] – التي تدل على وجوده ، وإن كانت هذه القضية استدلالية ، فإنها تعتمد على معرفة ضرورية أولية. وهي أن لكل فعل فاعلا وكل حادث له محدث[٣] ، ومثل هذه (السببية) تعرف من الضرورة المباشرة للفعل الإنساني ، لذلك فالطريق إلى معرفة الله في رأي القاضي هو الأفعال من خلال قياس ((الغائب على الشاهد))[٤] ومقابلة الميتافيزيائي على الفيزيائي ، فما دام الفعل لابد له من فاعل على ما نرى في العالم الطبيعي أو في الشاهد ، فإن العالم المحدث لابد له من محدث هو (الله) .

فثمة نوعان من المحدثات[٥] :

١– ما يدخل في مجال القدرة الإنسانية ، غير أن هذه المحدثات لا تقوم دليلا

---

(١) أبو ريدة . النظام ، ط مصر الأولى ١٩٤٦ ، ص ١٣١ – ١٣٩ .
(٢) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ – ٤٠ .
(٣) القاضي . النظر والمعارف ، ص ٣٢٥ .
(٤) راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ٥٣ – ٥٤ ، متشابه القرآن . القسم الثاني ، ص ٦٩ . المحيط بالتكليف ، ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .
(٥) القاضي . شرح الأصول ، ٨٩ – ٩٠ .

أو برهانا على وجود الله ، إلا إذا وقعت على نحو لا ينبغي وقوعه عليه من الفعل الإنساني ، نحو العلوم الضرورية التي هي من جنس العلم فالعلم يدخل في دائرة الاقتدار الإنساني ، لكن العلوم تتم أردنا أم كرهنا كحركة يد المرتعش ، فأن الحركة في الأصل فعل إنساني لكنها في حال المرتعش (اضطرارية) .

٢- أما الأفعال المحدثة ذات المجال الماورائي " فوق الإنساني" فأنها لا تقع تحت الإمكانية الإنسانية أو في مجالها الممكن ، كالجواهر والأجسام عامة ، وعدد من الأعراض[١] ، فهذه الأفعال جميعها استدلالات على الله ووجوده باستثناء " الفناء ".

لذلك رتب الفيلسوف الهمذاني مبرهناته على الوجود الإلهي بالاستدلال على حدوث الأجسام عبر أربع مسائل أطلق عليها ((دعاوى)) ، حرصا منه على عدم قبول المسلمات العامة دون مناقشاتها والتثبت من مقدماتها ، فإذا ما سلم بها رفض أن يسميها إلا باسمها الدال على أنها قابلة ((للنظر والنقد)) وأنها ليست حقائق مطلقة ، ولا شيئا أزليا خالدا[٢]، بل هي مجرد((دعاوى))تتعرض للنفي كما تتعرض للإثبات ، لأن الدعوى : كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل . بل نعلم ذلك ضرورة وهذا حال كل واحدة من هذه الدعاوى ، فيجب أن تسمى دعاوى افتراضية[٣] ، زيادة في الحيطة والحذر، إذ من الممكن دحض حجة يعتمد عليها بحجة أقوى منها ، ومن هنا فالدعوى قابلة للتمحيص وتقليب الرأي فيها ، ثم يحاول إثباتها – منطقيا – عن طريق افتراض مقابلات متعارضة حتى في أدق الأمور وأقربها إلى التسليم والاقتناع

---

[١] اعتبرها القاضي عبد الجبار ثلاثة عشر عرضا (ممن لا يدخل جنسه تحت مقدورنا) .
راجع القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص ١٩٠ .
أما ما يدخل تحت قدرة الإنسان وفعاليته فعشرة أنواع من الأعراض هي ((خمسة من أفعال الجوارح إضافة إلى خمسة من أفعال القلوب)) الأولى : ((الأكول ، الاعتقادات ، التأليفات ، الأصوات ، والآلام)) .
أما الخمسة الثانية فهي ((الاعتقادات ، الإزادات ، الكراهات ، الظنون ، والأنظار)) . لا يمكن الاستدلال بشيء منها على الله . راجع المصدر السابق ص ٩٠ .

[٢] علي فهمي خشيم . النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس ليبيا ، ١٩٦٧ ، ص ١١١ – ١١٢ .

[٣] هذا يذكرنا على الفور بشروط البحث العلمي وتقاليده الأكاديمية المعاصرة والتي تعتبر (النسبية) صفة واجبة في الأحكام والمواقف الفكرية والعلمية . مقابل صفات الإطلاقية والوثوقية والجزم اللاعقلاني . لذي يتوقف عنده كل جدل وتطور .

وهذه الدعاوى الأربع هي[1] :-

١- تقوم الدعوى الأولى على أن في الأجسام معاني أربعة هي : اجتماع ، افتراق ، حركة سكون .

استهدف البرهان على الفرضية الأولى إسقاط قول أصحاب ((الهيولي)) في قدم الأجسام ، لذلك أثبت المفكر المعتزلي أن الأعراض – المتغيرة – بمعانيها الأربع تدل على حدوث الأجسام ، لأنها تشغل ((حيزا)) ولأنها ذات صفة ((حجمية)) مادية لذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة أو متفرقة متحركة أو ساكنة .

٢- والدعوى الثانية تقوم على أن إثبات الأعراض بالأجسام يتطلب حدوث الأعراض ، وقد حاول القاضي عبد الجبار أن يوطد لهذه الدعوى التي وضع صياغتها أبو الهذيل . بإقامة نسق فلسفي متماسك غير متناقض ، معتمدا على المجال التجريبي الواقعي للفرضية الأولى ، بأن الأجسام لا تخلو من الألوان أو المعاني الأربعة المتغيرة ، يقوم دليلا على أن هذه الأعراض المتضادة تتوالى على مجالاتها المكانية ، مما يثبت أنها طارئة ومستحدثة .

ولما كان أساس حدوث العالم هو الأعراض ذات الإمكانات المتحولة (المتغيرة)، فأن كل ما هو صفته التغير فهو حادث ، وإذا كان محدثا ، فأنه يحتاج إلى (محدث) وهو السبب الأول (الله) . وإذا ما ثبت التغير في الأعراض ، فأنها قابلة للعدم. مقابل استحالته على السبب الأول .

٣- والذي يثبت حاجة الأجسام إلى الأعراض في الدعوى الثالثة ، هو أنها لا يمكن أن تقوم أو ترى إلا بها ، ويثبت من طرف ثان ، تهافت رأي أصحاب الهيولي ، إذ لو جاز خلو الجسم من هذه الأعراض لجاز خلوه منها الآن ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ، مثل اللون ، فأنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن

[1] القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، وراجع القاضي ايضا . المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٨ – ١٧٩ .

يخلو منه بعد وجوده فيه .

وثمة دليل ثان يضيفه القاضي إلى الدليل الأول . وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما مسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما مسافة كانا متفرقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين .

والدليل الثالث في هذه الدعوى هو أن الجسم لو خلا من الأعراض الأربعة (الاجتماع ، والافتراق ، السكون ، الحركة) لكان السابق إليه لا يخلو ، إما الاجتماع أو الافتراق ، من هنا تتبدى استحالة انفصال الأجسام أو انفكاكها عن الأعراض .

٤- وتواجه هذه الدعوى شبهات الاتجاهات المادية بكل مستوياتها ، فبعد تحقق الدعاوى الثلاث ، يتعين إثبات أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث (الاجتماع ، الافتراق ، الحركة ، السكون) وجب أن يكون محدثا مثلها . وإقامة الدليل على هذه الدعوى يقوم على أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون وضعه في الوجود مساويا لوضعها ، ووضع هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة كائنة بعد أن لم تكن ، فرجب أن يكون الجسم محدثا أيضا . وكائنا بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معا ، وكان لأحدهما عشر سنين ، فأنه يجب أن يكون للآخر عشر سنين أيضا .

مثل هذه الصياغات المنطقية القياسية ترتبط بشروط بناء الفكر الاعتزالي التي أكدته براهينهم العقلية ، فالعالم وجد من قبل الله بالخلق ، وأنه خلق من العدم ، فالعالم خلق من لا شيء ، فهو متناه فأذن هو محدث .

وتأكيدا لهذه المقدمة البرهانية أقرت الاعتزالية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو مذهب الذرة ، باعتبار أن العالم مركب من جواهر فرده تقف في تجزئتها ولا تتخطاه[1] . ولما كان للعالم أول جزء ينتهي إليه ، كان هذا العالم محدودا حادثا ،

---

(1) راجع النيسابوري . مسائل الخلاف لوحة ١٣ – ٢١ ، وانظر الألوسي :
The Problem of Creation P.P 271-277 .

وإذا كان حادثا ، فأنه بالضرورة يحتاج إلى من يحدثه، وهو القديم الأول الذي لا أول قبله ولا قديم غيره .

وإذا كانت الاعتزالية قد حاولت إثبات خلق العالم وحدوثه بصياغاتها الاستدلالية في ضوء المفهوم الأصولي – للتوحيد – فأنها رصدت عموم الاتجاهات المعارضة التي قدمت فكرياتها من واقع أيديولوجياتها بصيغ فلسفية انتقائية . . الأمر الذي يقضي التعرف على وجهات النظر المختلفة التي سادت العالم الإسلامي لنتبين في النهاية موقع الفكر الاعتزالي في محيط الآراء الفلسفية والكلامية الأخرى التي حاول أصحابها معالجة قضية الصلة بين الله والعالم ، وعلى هذا النحو ، فثمة اتجاهات مادية ومثالية وتوفيقية قدمت رؤاها في هذا المجال وهي :-

١- الاتجاه المادي :-

لعل أول التيارات الفكرية وأعرقها فلسفيا ، هو التيار المادي المحض Materialism – الذي قرر مفكروه : بأن المادة أصل للكون ، وعليه فأن العالم مفسر لذاته ، مكتنف بذاته ، ليس بحاجة إلى علة خارجة عنه لإيجاده أو تحققه[١] .

فالعالم مادي أزلي Eternity أبدي بجواهره وأعراضه ، تسيره قوانين ذاتية آلية، مما ينفي حاجته إلى خالق باعتباره غير مخلوق ، فلا وجود للخالق أصلا .

---

(١) ساد التيار المادي الفكر اليوناني ابتداء من طاليس والرواقية وديمقريطس وابيقور ومرورا بالقرن السابع عشر عند هوبز وجاسندي وفي القرن الثامن عشر عند فلاسفة عصر الاستنارة ، وثمة أنواع كثيرة من الفلسفات المادية في مقدمتها مادية ماركس وانجلز ويمكن أن تطلق على التيارات المادية الأولى – حيوية المادة – Hylozoism وأول من استخدم هذا المصطلح هو Cudworth . على أن المادية استقرت بالماركسية واصبحت أيديولوجيتها التي قالت بازلية العالم وبان الطبيعة خالدة لا نهاية لها ولا حدود .
راجع كونستانتينوف وآخرين . المادية الديالكتيكية ، ط دمشق ، ص ٨٩ .
وراجع كرم . المعجم الفلسفي ، ص ٦٩ .
والموسوعة الثقافية . ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٨٧٠ .
وانظر مدني صالح – إتجاهات فلسفية معاصرة – جامعة بغداد ١٩٦٧ .

وأطلق المفكرون الإسلاميون على دعاة هذا الاتجاه – الدهرية – Naturalism، أو الزنادقة Atheism [(١)] لأن تفسيرهم يفضي إلى نفي العلة السببية الأولى (الله)[(٢)] !

٢- الاتجاه المثالي :-

ولئن كان الاتجاه المادي يمثل مرحلة العبور من الميتافيزياء والتأملات التجريدية إلى منهجية البحث العلمي المنظم في وحدة تركيب العالم وقوانينه ، وسببية العلاقات وارتباط الظواهر فيه[(٣)] – فثمة اتجاه ثان اقترب منه ، في محاولة إثبات قدم العالم بالزمان لا بالذات Eternal ، وأن قدم المادة الأولىPrime Matter التي نشأ عنها العالم ، لم تكن من شيء ، وإنما وجدت بالتولد الذاتي – لذلك عرف هؤلاء بأصحاب – الحدوث بالذات[(٤)] – أو القدم بالزمان .

واعتمد هذا الاتجاه في تفسيره لقدم العالم من أن علة الفعل الإلهي في جوده وحكمته وقدرته ، وأن الله لم يزل جوادا ، كريما ، حكيما قادرا ، فالعالم لم يزل ، إذ عليته لم تزل ، وكذلك إذا كان الله غير فاعل ثم صار فاعلا ، فقد لحقته استحالة ، لذلك ينبغي الإقرار بقدم العالم بالزمان وإن كان حادثا بالذات ويستمد وجوده منه ، تجنبا للمشكلات التي تترتب على القول أن الفاعل الكامل لا يفعل إلا منذ الأزل ، وهو ما يسمى: بالعلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح[(٥)] .

٣- ويرتبط الاتجاه الثالث بالموقف الفلسفي (المشائي) ، الذي حاول صياغة موقفه الفكري في ضوء التكييف التلفيقي بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الرأي

---

(١) راجع ابن كمال باشا : رسالة في تحقيق لفظ ((زنديق)) – مخطوط – الورقة الأولى .
وانظر الدكتور الألوسي : The Problem of Creation P. 26-28 168. 170.
(٢) ابن حزم . الفصل . ط مصر ١٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٩ .
(٣) هنري توماس . أعلام الفلاسفة (مترجم) ، ط مصر ١٩٦٤ ، ص ٦٨ .
(٤) ابن حزم . الفصل ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .
(٥) راجع الألوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ ، ص ١٠٢ – ١٢٩ .
وراجع الغزالي . تهافت الفلاسفة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ٧٤ .

الأرسطي بقدم العالم يعني إنكار جملة العقيدة الإسلامية ، بإنكار صيغة الخلق بالنسبة لله . وهو موقف يرفضه المتدينون . لأنهم يعتبرون فعل الخلق قوام الجوهر الإلهي ، ولهذا فإن بعض فلاسفة الإسلام انحازوا إلى الفكر الأفلاطوني الذي جعل العالم – محدثا – ترك ترتيبه للصانع[١] .

ولئن كان الكندي قد أخذ بأرسطو وتابعه في آرائه ، فإنه تنبه إلى ما يعنيه القول بقدم العالم ، لذلك كان على الفيلسوف العربي أن يتخذ موقفا انتقائيا في اعتماده على علة أرسطو الفاعلة Efficial Causality وعلى رؤية أفلاطون ، فقدم برنامجه التلفيقي (الانتقائي) من خلال الموجود ، على أنه علة قصوى هي الله الذي خلق العالم ونظمه وأحكم قوانينه ، وسير بعضه علّة للبعض الآخر .

وفعل الخلق هذا هو عملية إبداع Creation أي إيجاد من العدم Privation ، أي أن العالم مخلوق ، مستحدث ، وبذلك يجاري الكندي آراء بعض المعتزلة في عصره، حين يقدم استدلالا على حدوث العالم يستند على إثبات تناهي جرم العالم وزمانه وحركته وهو أمر يمكن أن يقارن بدليل أبي الهذيل المستند إلى تناهي الجرم . وكذلك ببعض أدلة إبراهيم النظام على بدء الزمان واستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية[٢] .

٤– إلى جوار الاتجاه المشائي Peripatetic فثمة الأفلاطونية المحدثة New Platonism والتي عدلت فيما بعد وعرفت بنظرية الصدور أو الفيض Theory of Emanation وقد حاول دعاتها تجاوز الصعوبات التي قد تنشأ عن صدور (الكثير) Multiplicity العالم المادي بتراكيبه عن – الواحد – Oneness صدورا مباشرا ، دون أن يترك ذلك على الذات الإلهية تأثيرات كمية أو كيفية ،

---

[١] راجع أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط مصر ١٩٧٤ ص ٢٣٥ .
[٢] راجع Walzer R. Greek in to Arabic. London 1963. P. 187.
وانظر أبو ريدة . رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر ١٩٥٠ ، ج١ ، ص ٦٣
والألوسي The Problem. P. 310

فالواحد البسيط Simple من حيث هو واحد بسيط ، وإنما يلزم عنه مباشرة صدور شيء واحد فقط[١] .

وعلى ذلك فأن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد ، أو جوهر واحد ، دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر – تراخ – أو انقطاع ، وكذلك كان قول الفارابي وابن سينا ، بفيض العالم عن الله[٢] – مقابل نظرية الخلق من العدم[٣] .

٥- ويستغرق الاتجاه الخامس عموم التيارات السلفية الاتباعية بكافة مستوياتها الفكرية واتجاهاتها المذهبية ، التي كان إجماعها على أن الله خلق العالم من العدم ، Creation Ex Nihilo فالله سابق للعالم ، وهو خالقه ، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن[٤] .

وقد وصف هذا الاتجاه – بمبدأ الإبداع Creation والاختراع ، أو الإيجاد المنفصل ، أو الخلق من العدم .

وكان بناء مثل هذه النظرية على مثل هذا النحو الواضح البسيط جزءا من النهج السلفي التقليدي – النقلي – في مواجهة الفلسفة المادية وقد قام أصحاب هذا النهج بمحاولات فكرية عديدة ومهمة لإسناد موقفهم غير أنه لم يحظ بالمقومات الفلسفية أو المبرهنات التحليلية طوال القرون الأربعة الهجرية الأولي ، فيما أتيحت لهذا النهج فرصة الدعم الجدلي بفضل ممثل الاتباعية – الغزالي – الذي أقام منظومته النقدية على موقف الماديين القائلين بأزلية العالم[٥] . ففي رأيه أن هذه – المشكلة – ترتبط بصلات أساسية بمشكلتين أخريين هما :

---

[١] راجع نللينو . التراث اليوناني والحضارة الإسلامية ، ط مصر الثانية ١٩٤٦ ، ص ٢٤٥ .
[٢] راجع صليبا . المعجم الفلسفي ، ط بيروت الأولى ١٩٧٣ ، ج ٢ ، ص ١٧٢ .
[٣] راجع . يوسف أكرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ وما يليها .
وانظر الأهواني . الكندي فيلسوف العرب . ط مصر (أعلام العرب) ص ٢٩٥ وما بعدها .
[٤] البغدادي . الفرق بين الفرق ، ط مصر ١٩٤٨ ، ص ١٠٧ . والكرماني : الفرق الإسلامية ، ص ٩٦ .
[٥] الغزالي . المنقذ من الضلال ، ط مصر ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ وما يليها .
والغزالي أيضاً ، تهافت الفلاسفة ، ص ٩٤ وما بعدها .

مشكلة البرهان على وجود الصانع .

مشكلة الخلق والإبداع .

وتبني المتكلمون عموها البرهان على وجود الصانع على مقدمة الحدوث . فذهبوا إلى أن العالم المخلوق الحادث ، يحتاج إلى خالق ، إذ أن إنكار خلق العالم يلزم عنه بالضرورة أن لا صانع له[١] .

أما طريق إثبات حدوث العالم[٢] فأنه يتم عن طريق :-

١- إثبات الإعراض أولا وإثبات حدوثها ثانياً .

٢- استحالة خلو الجواهر عن الإعراض .

٣- بيان استحالة حوادث لا أول لها .

٤- يترتب على هذه الدعاوى الافتراضية أن ما لا تسبقه الحوادث فهو حادث .

وبهذا البرنامج توثق الاتباعية – النقلية – قدرتها الجدلية في مواجهة الحركة المادية وعموم الارتيابيين ، إلا أنها وبوعيّ شديد منها ، استمدت عناصر فكرها الجدلي – العقلي – عن التراث العظيم الذي أغناه المعتزلة ، تطويراً وتنظيرا في بناء فكري متماسك . بالرغم من الاحتجاجات الصاخبة التي أثارتها النقلية الاتباعية بوجه هذا الفكر المستنير ، ووقوفها المناهض من مفكريه وقادته.

وإذا كانت هذه هي مواقف التيارات الفكرية الرئيسية ، فأين يقف الاعتزال من هذه الاتجاهات ؟

لمعرفة ذلك يتعين عرض المفاهيم الآتية :

١- نظرية الجزء الذى لا يتجزأ [٣] :-

---

[١] حول تفاصيل مواقف المتكلمين وحججهم ورأي الغزالي مفصلا ، وموقف ابن رشد أيضا راجع : الدكتور حسام الالوسي ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين (مصدر سابق) القسم الأول والثاني . وراجع : الدكتور عرفان عبد الحميد . الفلسفة الإسلامية . بيروت ١٣٧ ، وجلال شرف . الله والعالم . مصر ١٩٧٥ ، ص ٧٥ .

[٢] راجع الشهر ستاني . نهاية الإقدام ص ١١ وما يليها (بتفضيل)

[٣] الجوهر Substan : المحتمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها . وعند المعتزلة أن الأجسام مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ .

في نطاق مباحث العمل وبقصد إثبات الأشياء وحدوثها قدم العلاف[1] نظريته في– الجوهر الفرد – والتي قوبلت باهتمام فائق من المتكلمين عموما[2] ، وبالأخص الاعتزالية والأشعرية فيما بعد .

والأساس النظري للجوهر الفرد يقوم على أن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع خاص ، لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج ، ولا بحسب الوهم ، أو الفرض العقلي .

وتتألف الأجسام من أفراد ، بانضمام بعضها إلى بعض . والعالم مركب من هذه الجواهر الفردة ، أو الأجزاء غير القابلة للتجزئة أو الانقسام[3] وإن كان أبو الهذيل قد حاول أن يحل بالجوهر الفرد مشكلة التغير والثبات في العالم وتفسير ارتباطه بالعلة الأولى ، وتحول الطبيعة حسب القوانين والشروط التي وجدت في ظلها ، فأن العلاف افترض أن العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة المتناهية في الصغر ، التي تنحل إليها عموم الموجودات الكونية ، والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون .

أو تنفصل عن بعضها فيحدث العدم .

والزمان حركة هذه الذرات ، والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة فيه .

الخوارزمي . مفاتيح العلوم ط ليدن . بريل ١٩٦٨ ص ١٧ وجزء لا يتجزأ أو " ذرة" Atom الذى تتألف الأفراد من مجموع أفراده بانضمام بعضها إلى بعض .
الجرجاني . التصريفات ، ط تونس ، ١٩٧١ ، ص ٤١ .

(1) تنسب هذه النظرة إلى أبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي ، وهشام الفوطي من معتزلة البصرة . راجع بينس . مذهب الذرة عند المسلمين ، ط مصر ١٩٤٦ ، ص ٤ ، ٥ .

(2) أن القول بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين على النحو الذي بلوره المعتزلة أسباب يمكن معرفة تفاصيلها بالرجوع إلى الآلوسي في كتابه .
The Problem of Creation. Baghdad. 1967. P. 71.
ينبغي الإشارة هنا إلى أن بعض المعتزلة رفض (الجوهر الفرد) أو الجزء الذي لا يتجزأ . مثل النظام الذي اعتبر الجسم الممتد في الأبعاد الثلاثة هو أقل ما يتكون منه الشيء .
راجع حسام الآلوسي .
The Problem of Creation. P. 283.

(3) راجع الراوي . العقل والحرية ، ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .

٢- الجسم :

وبإثبات نظرية الجوهر الفرد يتصل البحث بطبيعة الجسم باعتباره نقطة الارتكاز التي يقوم عليها البحث في قضية الخلق .

فإذا كانت الجواهر الفردة لا تعتبر أجساما ، وإنما يتكون الجسم من جوهرين أو جزأين على الأقل ، فأنه ينبغي التعرف أولا على حدود الجسم وأبعاده فهو ((الطويل ، العريض ، العميق))[١] أما عناصره التفصيلية فهي ((يمين ، شمال ، ظهر ، بطن ، أعلى ، أسفل)) . أن هذه الأجزاء تتناسب والجهات الست التي عرف بها الجسم ، كأن يكون كل جزء منه مقابل جهة من الجهات[٢] .

فالأجسام هي عناصر تشكيل العالم ومنها يتركب ، وإن كانت معرفتنا بهذه الأجسام معرفة مباشرة ، تقوم على الإدراك الحسي ، وأنها لا يمكن أن تكون قديمة ومحدثة معاً . بل ينبغي أن تكون على إحدى الصفتين ، الأمر الذي يستدعي تعقلها بالنظر العقلي ، إذ لا يمكن أن تكون معرفتنا المباشرة لها بمجرد إدراكنا الحسي لها . لذلك فالتفكير يقودنا إلى النتيجة التالية :

- لا يمكن أن تكون الأجسام منفكة عن الأعراض أي أن وجودها لا يدرك إلا مع المحدثات التي تتقدمها في وجودها[٣] - .

فالأعراض بكل أنواعها - الحركة ، السكون ، القرب ، البعد ، تقضي إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يعقل الأجسام إلا من خلال أعراضها.

٣- الأعراض :

العرض هو ما قابل الجوهر من حيث هو موجود ، ولا يقوم بذاته ، فلا يوجد إلا متحيزا[٤] ، فالعلاقة بين الجوهر والعرض ، علاقة وجودية وتعّين ، إذ لا

---

(١) التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون ، ط القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .
(٢) راجع الأشعري . مقالات الإسلاميين . ط مصر ١٩٥٤ ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(٣) راجع القاضي عبد الجبار . المختصر في أصول الدين ، ط مصر ١٩٧١ ، ص ١٧٤ . وانظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ .
(٤) الملاحمي . الفائق في أصول الدين (مخطوط) ورقة ٦ ب ، والقاضي . المغني . المخلوق ١٦٧/٦ وما يليها . وخشيم . الجبائيان . ط طرابلس ١٩٦٨ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

يمكن أن يحل العرض إلا بجوهر يقوم به ويتشكل من خلاله .

وقد ميز المعتزلة بين الأعراض وبين الجواهر تمييزا واضحا ، فمقابل تحيز الجواهر . فأن الأعراض لا تتحيز بذاتها ، والجواهر تبقى والأعراض لا تبقى ، والجواهر لا تحل في غيرها ، وإنما تحل بها الأعراض . أما إثبات هذه الأعراض فأنه يتم ((اضطراريا)) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا أو من تصرف غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء[١] .

أما ما يقع في الجماد من الأعراض وما يتجدد في السماء والأرض فأنه يعرف بدلالة[٢] .

وكان هدف المعتزلة[٣] من إجراء هذه البحوث التفصيلية هو مواجهة أصحاب نظرية الظهور والكمون ، الذين قالوا بقدم الأعراض ، فكان على المعتزلة أن يجهدوا أنسهم في الحجة على حدوثها من خلال جواز العدم عليها وقابليتها للتغير، التي تؤكد حدوثها[٤] ، وإذا كانت الأعراض حادثة ، فيكون ما حلت به وهو – الأجسام – حادثة أيضا .

٤ – الأجسام والأعراض :

وفي مجال مباحث الطبيعة وتناهي مركبات العالم وموجوداته المحدودة ، ناقش المعتزلة مسألة العلاقة بين الجسم والعرض ، من خلال قيام الأول بالثاني ، وعدم انفكاكها عن بعض ، إذ أن الأجسام بدون أعراضها لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها[٥] . أي عدم تعري الجواهر أو انفصالها عن الأعراض، وأخصها اللون ، فالأجسام ترى إذن وقد حلت بها الأعراض جميعها أو بعضها . وأجمع المعتزلة من

---

(١) الملاحمي . الفائق . ورقة ٦ ب .
(٢) القاضي . المحيط بالتكليف . ط القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٦ – ٢٧ .
(٣) يستثنى من ذلك النظام الذي قال بالكمون .
(٤) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ – ١٠٤ .
(٥) النيسابوري . مسائل الخلاف (مخطوط) ورقة ٤٦ – ٧٧ .
وانظر . الخياط . الانتصار ، ص ٧ ، ١٦ .

ناحية أخرى على القول بأن الذي خلق الأجسام هو الله ، إذ لا قدرة للإنسان على مثل هذا الصنع أو أي شيء منه ، إلا أنهم أقروا بقدرة الإنسان على خلق الأعراض وما هو من جنسها[1] .

ولكن ما هي الأعراض التي يتمكن الإنسان من خلقها وصنعها ؟

ثمة من بالغ في قدرة الإنسان ، فجعل الحياة والموت (أعراضا) في قدرة الله أن يُمَكِن الإنسانَ على فعلها . فيما نفى بشر بن المعتمر أن يقدر الله الإنسان على مثل ذلك ، إلا أن بوسع الإنسان أن يفعل أعراضا أخرى كالألوان والطعوم والروايح ، والحرارة ، والبرودة إلخ ..[2] .

وقد خالف أبو الهذيل بشرا في اعتبار هذه الأعراض مما يقع في مجال القدرة الإنسانية ، لكنه جوز أن يُقَدِر اللهُ الناسَ على الأعراض التي تعرف كيفياتها ، كالحركات، والسكون ، والأصوات والآلام . إلخ[3] .

٥- الحركة والسكون :

كان النظر في مسألة حركة الأجسام وحركة العالم في جملته القضايا الطبيعية التي استندت إليهْا المعتزلة في إثبات حدوث العالم ، فجعلوا الحركة والسكون من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد[4] ، حتى يتأتى منه تكوّن الأجسام . مما جعل أبا الهذيل يعتبر الحركة والسكون شرطا مبدئيا لقيام الأشياء وتكونها[5] . ففي رأيه أن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . على أن الحركة والسكون ما هي إلا أعراض تحل في الجسم .

على أن أهم مباحث الحركة والسكون ، هو ما حاولهُ المعتزلة حول بيان

---

(١) بينس . مذهب الذرة عند المسلمين . ط القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٧ وما يليها .
(٢) الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١١٤ – ١١٥ .
(٤) النيسابوري . لوحة ٨٣ .
(٥) الأشعري . مقالات الإسلاميين ١/٢

طبيعة العلاقة بين الحركة والسكون ، وفيما إذا كانت الحركة تولد سكونا ، أو السكون حركة أم لا ؟

وقد نفت معتزلة بغداد إمكانية التوليد بين الاثنين ، لأن الحركة والسكون في رأيهم ضدان ، والضد لا يولد ضده[١] .

وأعطى البغداديون لهذه المسألة بُعدين ، طبيعيا وأخلاقيا[٢] .

فمن الناحية الأولى يفسر المعتزلة انتفاء التولد بين الحركة والسكون بدعوى أن الحركة صفة تكتسبها الأجسام من الوجود ، وبما أن الحركة تعني انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر وهي أول (كون) في المكان الثاني فأنها تستوجب مكانين وزمانين ، فيما لا يستوجب السكون ((اللبث)) في مكانه الواحد زمانين متتاليين . ولما كانت الحركة عرضا ، والأعراض حالة مؤقتة غير مستقرة وجميع الحركات تنتهي إلى سكون .

ونقل معتزلة بغداد هذه المسألة إلى دائرة ميتافيزيقا الأخلاق ، فلو أنهم أقروا بمبدأ التولد (الحركة سكونا والسكون حركة) لاضطروا في نهاية الأمر إلى قاعدة عامة تقرر : أن كل ضد يولد ضده ، وإذا وضعوا هذه القاعدة في المجال التطبيقي ، فستكون النتيجة : أن المعصية تولد ما ليس بمعصية ولا تولد طاعة ، لأن الطاعة لا تكون من المعصية ، والكفر لا يكون من جنس الإيمان ، كذلك الحركة لا تكون من جنس السكون[٣]

والنتيجة : أن الحركات والسكون ، حالات متميزة الواحدة عن الأخرى فلا يمكن أن تولد أحداها الأخرى .

٦- علاقة الحركة بالجسم :

---

[١] القاضي . المغني . الرؤية ٣٣١/٤ .
[٢] بينس . مذهب الذرة ، ص ٢٠ – ٢١ .
[٣] القاضي . المغني . الرؤية ، ص ٣٣١ – ٣٣٣ . الأشعري . مقالات ٢١/٢ ، ٤١ ، ٨٨ . نادر . فلسفة المعتزلة ط مصر ١٩٥٠ ج ١ ، ص ١٩٧ .

أثبت المعتزلة خلافا آخر في علاقة الحركة بالجسم ، من خلال ما أثارته مباحثهم في هذه المسألة ، - هل الحركة في الجسم أم تحدث له ؟

أجاب النظام : بأن الحركة توجد في الجسم ، ينتقل بها من المكان الأول إلى المكان الثاني ، معتبرا الجسم ذاته مكانا أولا . كأن تكون الحركة كامنة في الجسم أو هي التي تحركه[١] .

فيما يرى الجبائي : بأن الحركة تحصل بالجسم في المكان الثاني ، أما الكون الأول في المكان الأول ، فهو السكون .

وحظي رأي أبي علي الجبائي هذا بتأييد قطاع معتزلة البصرة الأعظم . فيما بحث بشر بن المعتمر هذه العلاقة على نحو آخر ، فقد اعتمد (التجربة) في تحديد مكان الحركة ، فالحركة عنده تحدث لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني ولكن عندما يتحرك الجسم بها من الأول إلى الثاني[٢] .

بعبارة أخرى ؛ أن الحركة توجد في المكانين الأول والثاني ، أي أنها توجد في المكان (الثالث) الذي تمر به وتدوم فيه .

ولئن كان موقف بشر الهلالي يستند إلى التجربة فإن مفكر معتزلة البصرة القاضي عبد الجبار تابع موقف رفيقه البصري العلاف ، غير أن الحركة عنده تنتهي في أول الوقت الثاني ، في المكان الثاني ، لأنها عرض، والعرض لا يبقى[٣] .

٧- نظرية الطفرة :

تتحدد أبعاد هذه النظرية بأن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطة أولى إلى ثالثة أو عاشرة ، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث أو عشر آنات[٤] .

---

[١] البغدادي . الفرق بين الفرق . ط القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥٨ .
[٢] الأشعري . مقالات ٤٢/٢ .
[٣] القاضي . المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .
[٤] راجع الألوسي The Problem of Creation القسم الثاني/ الفصل ٣ حاشية ٣٧ .

والسبب الذي دعا النظام إلى القول (بالطفرة) هو أنه كان مضطرا إلى تقديم إجاباته على الاعتراضات التي تمسك بها معارضوه في إبطاله لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، إذ يرى قابلية الأجسام للانقسام إلى ما لا نهاية بالقوة لا بالفعل[١] .

فكانت صياغته لنظرية الطفرة محاولة – توفيقية – بين المتناهي وبين تفسير الحركة والانتقال[٢] .

غير أن نظرية النظام هذه لم تصادف قبولا من رفاقه ، فقد شدد القاضي عبد الجبار في أدلته على رفضها ، ففي رأيه أن المحل لا يجوز أن يحصل في الوقت الثاني في المكان الثالث ، لأنه يؤدي إلى (الطفر)[٣] وإلا لأمكن لأحدنا أن يصير في الوقت الأول بالبصرة ، وفي الثاني في الصين ، بدون قطع المسافات ، وأن يرى ما وراء الجدر لطفر الشعاع عليه، حتى لا يكون الحائط مانعا .

٨- نظرية الكمون :

قوام هذه النظرية كما وضع خطوطها الفكرية النظام هي ((أن الله خلق الدنيا جملة))[٤] بجميع موجوداتها دفعة واحدة على النحو الذي نراه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ، وأنه لم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر ، غير أن الله أكمن بعضها في بعض ، والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها[٥] .

ولئن كان المنحى العام لهذه النظرية يرتبط بمبدأ التوحيد ، فأن متأخري

وانظر الخياط . الانتصار ، ص ٣٢ – ٣٥ .
الشهرستاني . الملل والنحل ٦٣/١ .
وعبد الكريم عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٦ .
(١) راجع الدكتور حسام الالوسي دراسات . مبحث ٣ ص ١١٤ – ١٦٥ .
والالوسي أيضا :. The Problem of Creation Part 2. Ch 3- P. 61
وانظر أبو ريدة . النظام ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٣١ .
(٢) راجع عبد الكريم عثمان نظرية التكليف ، ص ١٤٦ .
(٣) القاضي . المحيط ، ص ٣٨٧ .
(٤) الخياط . الانتصار ، ص ٥٢ .
(٥) الكرماني . الفرق الإسلامية ، بغداد ١٩٧٣ ، ص ١٦ .

المعتزلة اعتبروا القول بهذه النظرية أسوأ من موقف الدهرية[١] ، فقد نفى أولئك – الصانع – فانسجم نفيهم مع القول – بالطبع – وأثبته هؤلاء، فكيف يصح سلب الخلق عنه ، الأمر الذي جعل قاضي القضاة المعتزلي يرى في إبطال القول بالكمون والظهور مهمة التوحيد الأولى ، لأن إقرار هذه النظرية يفضي إلى القول بقدم الأعراض ، وأن النتائج التي تترتب على هذه النظرية من شأنها التخلي عن الشريعة وتكاليفها وإبطال النبوة ومعجزاتها[٢]. ولما كانت هذه النظرية تبتدئ من الاعتقاد بأن الأعراض وكل ما يمر على الأجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل (أي الجسم) تصدر منه ، فالله يوجد الأجسام ولا يخلق الأعراض[٣] .

٩– نظرية المعدوم[٤] :

من واقع الأصل العقائدي (التوحيد) الذي يقرر أن موضع العلم الإلهي قديم ، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل كونها لزم أن تكون هذه الأشياء – أشياء – قبل وجودها أو تحققها ، في المجال الكوني المادي[٥] .

وقد أثارت هذه النظرية معارضات واسعة داخل الاعتزال وخارجه ، فقد نفى البلخي[٦] أن يكون المعدوم – ذاتا – في عدمه ، وأنكر أبو الهذيل والملاحمي صفة الذاتية للمعدوم واعتبروا الإقرار بشيئية المعدوم ، يؤدي إلى تصور ثان في (القديم) لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها ، يثبت في عقولنا قبل وجودها .

---

(١) الخياط ، ص ١٦ وما يليها .

(٢) راجع القاضي . المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ ، والمحيط بالتكليف ص ٣٧ . وشرح الأصول الخمسة ، ص ١٠٤ – ١٠٧ .
وانظر . أبو ريدة . النظام ، ص ١٥٧ .

(٣) راجع عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٧ .

(٤) راجع الملاحمي . الفائق ، ورقة ١٣٨ أ . النفي . بحر الكلام (مخطوط) ورقة ٣ ب .
وانظر الشهرستاني. نهاية الإقدام . ط أكسفورد ١٩٣٤ ، ص ١٥١ .
البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٩٥ .
الأسفراييني . البصير في الدين ، ص ٣٧ .
عثمان . نظرية التكليف . ص ١٣٢ – ١٣٣ .

(٥) راجع الشهرستاني . نهاية الإقدام ، ص ٣٣ .

(٦) الملاحمي . الفائق في أصول الدين ورقة ١٣٨ أ ، ٣٨ ب ، ١٣٩ أ .

وإذا كانت نظرية المعدوم التي توصل إليها المفكر البغدادي (الخياط)[١] قد أثارت كل هذه الاعتراضات لدى المعتزلة ، فأنها رفضت أيضاً من قبل السلفيين رفضا قاطعا ، فقد وجهت الاتباعية ـــ الأشعرية والظاهرية وغالبية الاتجاهات النقلية – هجومها على تفسير الخياط ، لأنه في رأيهم يفضي إلى إقرار القول (بقدم العالم)[٢] . لأنهم حملوا تفسيره بشيئية المعدوم على القول بقدم الأجسام ومن ثم (قدم العالم) ، فيما تبتدئ نظرية المعدوم تقرير رؤيتها ((بأن الأشياء أشياء قبل كونها))[٣] لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية ، فأنه لم يضف إليها جديدا غير صفة ((التحقق أو الوجود))[٤] لأن معرفته بها معرفة قبلية Apriori ، وارتباطا برؤية المعتزلة التجريدية للصفات الإلهية ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[٥] وأنه لم يزل عالما بالأشياء قبل كونها أجساما وأعراضا ، فالجسم جسم قبل كونه ، ومؤلف قبل كونه فلو أن الله هو الذي خلق الأشياء، لكانت ماهياتها كماهيته[٦] ، الأمر الذي جعل أبا الحسين الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء ، فقدم نظرية المعدوم ، التي انتهت إلى القول بأن الله لم يخلق الأشياء ، قدر ما أضفى عليها صفتها العينية أو الوجودية[٧] .

ووفق هذه الرؤية تخطت معتزلة بغداد التناقض الذي ينتج عن قدم الماهيتين الإلهية والشيئية .

---

(١) راجع ثورة العقل مصدر سابق ، ص ١٧٢ .
(٢) راجع البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ ، وانظر خشيم . الجبائيان ، ص ٨٣ .
(٣) الأشعري . مقالات ١/١٢٠ ، ٢/١٧٠ .
(٤) الشهرستاني . نهاية الإقدام ١٥١ ـ ١٥٥ .
وانظر : فاخوري والجر . تاريخ الفلسفة العربية ط بيروت الأولى ١٩٧٥ ج ١ ، ص ١٥٦ .
(٥) (الشورى : ١١) .
(٦) العقل والحرية ، ص ٣١٤ .
(٧) الشهرستاني . نهاية الإقدام ، ص ١٥٥ .

البعد النظري الثاني

العدل

البعد النظري الثاني

((العدل))

تتوثق فلسفة ((الإنسان)) في رؤية الاعتزال الأخلاقية عبر موضوعة ((العدل)) على نحو تبادلي ، تتواصل حركته الجدلية في علاقة الفكر بالواقع ، ومن هنا كانت المواجهة الفكرية بين أنصار العدل ، وبين الجبرية وحتمياتها اللاهوتية وفي التصدي المباشر لانحراف السلطة السياسية أو الحاكم الأعلى للدولة ، في حالة تخطيه إجماع الجماهير الإسلامية أو تفريطه بمصالحها على أي وجه من الوجوه .

والأصل النظري لمبدأ العدل ينطوي على مفهوم أولي هو أن الإنسان لا يُكلف إلا في القدرة على ما كلف عليه في كفره وإيمانه ، في طاعته ومعصيته .

فالعدل ، يعني إثبات القدرة والمشيئة والإرادة ونسبتها للإنسان المكلف حقيقة وواقعا لا مجازا أو قياسا ، تأكيدا لاستقلالية الفعل الإنساني ، وتحرره من الجبرية الميتافيزيائية ، والحتمية الطبيعية ، وتأكيدا لفاعليته الإرادية على الصنع والإيجاد ، واعتبار الجزاء ثوابا أو عقابا ، ثمنا وفاقا لما قدمه الإنسان من أعمال ، وما أتى به من أفعال ، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية ونفي التجوير عنها ، بالتنزيه المحض ، وإزاء هذه الرؤية الأخلاقية العميقة لمعنى العدالة الإلهية ، أصبح المعتزلة يعرفون ((بأهل العدل)) دلالة على موقفهم الفكري والعملي معا ، الذي تمكن من أن يجمع صفوف عموم الاتجاهات الإسلامية المستنيرة التي تسعى بالتضامن مع حركة الاعتزال إلى توسيع سلطة العقل وتوطيد منهجه بالدفاع عن حقوق الإنسان في الحرية والاختيار .

ويمكن من ناحية أخرى ملاحظة الوجه الآخر لمصطلح (العدل) لا من خلال المنهج الوصفي الذي يكتفي بالمشاهدة المباشرة للظاهرة الدينية، بل في عملية النقد والتحليلات الداخلية حيث يتوضح مفهوم مبدأ العدل الذي استغرق الكثير

من الجدليات العقلية ، والحوار الخصب مع ممثلي الاتجاهات المناهضة لفكر الحرية والاختيار ، وفي مقدمتهم محور الجبرية . وتحت ضوء الفلسفة وفي ظل منطقها التعليلي كانت جدلية العدل ، في نقض دعاوى الحتميات الماورائية ، والفيزيائية ، بكل أدواتها الفكرية والمنهجية ، وبذلك وضعت الاعتزالية يدها على أبرز موضوعات الحضارة الإنسانية وأكثرها أهمية وهي ((حرية الكائن البشري)) ! من أين تبتدئ وبأي أداة يمكن تحققها ، وإلى أي مدى يمكن أن تحتسب فعاليتها . ومن هنا كانت الفلسفة الاعتزالية مشروعا للحياة وللتقدم ، ورسالة للمستقبل وبمثل هذه الرؤية الجديدة أسهم أصحاب العدل بقدر كبير في تقليص الفلسفة اللاهوتية التي تمسكت بحكم مصالحها الاجتماعية والسياسة بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الخطيئة وتبريرها بالجبر الإلهي .

وإزاء البناء الأخلاقي المتماسك لقضية الحرية ، كان الموقف الاعتزالي يبرهن بالكلمة والفعل ، على وعي تأريخي نقدي يندرج في تدبيرات عقلية وواقعية في تحديد المسؤولية الأخلاقية للإنسان من موقفه وفعله ، وحرية إرادته فلا فصل بين الاختيار والالتزام ، كذلك فليس ثمة مسافة بين النظرية والعمل .

١ – ((الصلاح والأصلح)) :

وبهدف وضع المقدمات الأولى لقضية الحرة وفي الدفاع عن إرادة الإنسان الفاعلة . وقدرته المؤثرة في اختيار الفعل أو تركه . من اجل ذلك كله قدمت الاعتزالية ((نظرية الصلاح والأصلح)) في برنامجها الفلسفي ، والتي اشتقت مقدماتها من أصلها العقائدي الثاني (العدل) .

وقد ابتدأت المعتزلة صياغة نظرية الصلاح والأصلح على النحو التالي :

مادام الله عادلا فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده ، ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة ، ولأن العمل دون غاية تبرره ، أو حكمة يتوجه إليها

ويستهدفها يصبح عبثا[١] .

ولما كان الله حكيما عادلا ، فإنه خلق كل شيء لصلاح الإنسان وصلاح عالمه[٢] . ولذلك فإن كل أفعال الله صلاح للإنسان[٣] . هذه هي الصياغة العامة لنظرية الاعتزال التي لم تكن في أساسها إلا نتيجة لمقدمات أولية تجمع من حولها الجدل المكثف وعمقت أصولها الحوارات الفكرية المتواصلة فيما بين مفكري بغداد والبصرة ، فثمة اختلافات تفصيلية بين المدرستين حول فكرة الصلاح وكيفية بيان تقديراتها على نحو يؤكد العدل الإلهي من جانب . ويوطد مبدأ حرية الإرادة من جانب ثان .

فالمفكرون البغداديون أوجبوا على الله فعل الأصلح للإنسان في دينه ودنياه ، فالله لا يدخر إلا أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح الإنسان وإلا كان بخيلا ظالما[٤] .

فيما رفض معتزلة البصرة التفسير البغدادي الذي وصل في رأيهم إلى أقصى درجات التعرض والتشويه للذات الإلهية . ومن هنا كان إجماعهم على أن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم انه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة .

وعلى قاعدة هذا التفسير أنشأ ممثل معتزلة البصرة القاضي عبد الجبار البعد النظري لفكرة الصلاح ، وبذات الاتجاه العقلاني رتب دلالاته ، فالصلاح وجد في رأيه نحو النفع ودفع الضرر ، وعليه فلا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصلح ((لأنه تعالى لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة))[٥] .

ويبدو واضحاً أن نظرة القاضي العقلانية تنفي فكرة الإلزام البغدادية كما أنه

---

(١) القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف ، ص ١٢٠ ، ١٧١ ، ٢٣٤ .
(٢) القاضي . المغني . الأصلح ج ١٤ ، ص ١٨ ـ ١٩ .
(٣) الحاكم الجشمي . شرح العيون ، ط تونس ، ١٩٧٤ ، ص ٦٤ .
(٤) راجع الجويني . الإرشاد . ط مصر ١٩٥٠ ، ص ٢٨٧ .
(٥) القاضي . المغني . الأصلح ٣٢/١٤ وما يليها .

لم يتقبل مبدأ الوجوب في تفسير فكرة (الأصلح) ، لأن الصلاح والأصلح في اعتقاده لا وجوب فيهما إن لم يتعلقا بالدين[1] ، نحو الإعواض عن الآلام غير المستحقة ، والثواب على مشاق التكليف وكذلك الألطاف والأرزاق الخ ..[2] .

على أن نفي فكرة الإلزام لا يعني انتفاء فكرة ((العناية الإلهية)) في الحياة الدنيا ، . فثمة ما يمكن أن يقوم الله به من (التفضيل) على عباده إن شاء .

وإزاء الفصل أو التمييز بين فكرة الوجوب الدينية وبين التفضل الدنيوي ، فإن القاضي عبد الجبار وجه عنايته النقدية لمنظومة أفكار بشر بن المعتمر القائل ((أن لله ألطافا لو فعلها بالكافر لآمن ، إلا أنه لم يفعل ، لأن واجبه هو إزاحة علة المكلف وتمكينه))[3] معتمدا على الاستدلال السمعي ﴿ **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى** ﴾[4]، ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً** ﴾[5] .

ويبدو أن بشرا ((أوّل الخطاب القرآني بما لا يتعارض مع نظريته[6]. وبين أن المقصد الإلهي هو أن يفهم العباد أنه لو أراد أن يضطرهم ويلجئهم إلى الإيمان لفعل ذلك[7] ، إلا أن حكمته اقتضت أن يكون التكليف متلازما إلى اختياراتهم وأفعالهم الحرة إضافة إلى ألطافه تعالى بهم)) .

ومن هنا تتبدى الدلالة العميقة لمباحث نظرية الصلاح والأصلح في منظور معتزلة بغداد التي صيغت بشكل نهائي على يد مفكرهم بشر بن المعتمر الذي وجه

---

(١) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ والأصلح ص ٢٣ – ٢٤ .
وانظر الشهرستاني . نهاية الإقدام ، ص ٤٠٥ .
(٢) الأصلح ، ص ٢٣ – ٢٤ والألوسي The Problem القسم ٢ الفصل ٤ ، ص ٣٥٤ .
(٣) راجع الخياط المعتزلي . الانتصار ، ص ٦٤ – ٦٥ .
والمغني . اللطف ، ط مصر ، ج ١٣ ، ص ٤ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ – ٥٢١ .
(٤) (الأنعام : ٣٥) .
(٥) (يونس : ٩٩) .
(٦) القاضي . تنزيه القران عن المطاعن ، ط بيروت ، ص ١٣٥ – ١٣٦ .
(٧) راجع القاضي . المحيط ، ص ٣٧٤ – ٣٧٥ .
وانظر عبد الكريم عثمان . نظرية التكليف ، ط بيروت ١٩٧١ ، ص ٤٠٦ .

معالجاته الجدلية إلى الإنسان بأقصى درجات الأدلة الكلامية والفلسفية إبرازا لمدى فاعليته الإرادية المقتدرة باختيارها على العمل والحركة . يغذي حريتها الوعي في موجبات العزم وعلى المتحقق منه بالتنفيذ الفعلي المباشر في الواقع .

٢- ((اللطف الإلهي)) :

وتواصل الاعتزالية تنظير فكر الحرية والاختيار في بحثها الدائب عن القضايا والمبرهنات التي تدلل على نفي الحتمية ، وتوثق الإطار النظري للحرية الإنسانية، وفي هذا المجال التقط المعتزلة مفهوم (اللطف)، الذي اصطلح عليه ((بأنه كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية. لأن الله تعالى لا يريد إلا السعادة والنفع لعباده ، فبعثه الأنبياء للناس إنما هي رشاد لهم وهدى نحو طريق الحق مجنبا إياهم الشر الذي يؤدي إلى فرقتهم وشتاتهم))[١] .

فاللطف يحمل على أنه : عون وإنقاذ ، بغيرهما يُظلم الإنسان[٢] .

ولما كان الله عادلا في حكمه ، رءوفا بعباده ، ناظرا إلى مصلحتهم، فإنه لا يرضى للناس الكفر ولا يريد ظلما للعالمين[٣] .

فهو لم يدخر عنهم شيئا فيما يعلم ، أو يرى أنه إذا فعله أتوا الطاعة والصلاح[٤]

هذه هي الملاحظات الأساسية التي قدمت بها المعتزلة مفاتيح نظرية اللطف، عن طريق تحديد مفهومها الديني والدنيوي والإنساني باعتبارات عالية لمعنى العدالة الإلهية ، ولمعنى الحرية الإنسانية ، والتي تعد في مقدمة مباحث أصحاب العقل والحرية ومن أبرز موضوعات الجدل بينهم من ناحية الإلزام الأخلاقي لفكرة

---

[١] القاضي . المغني . اللطف ، ج ١٣ ، ص ٥١٤ .
[٢] المصدر السابق ، ص ٧ .
[٣] القاضي . المختصر في أصول الدين ، ط مصر الأولى ١٩٧١ ، ضمن مجموعة (رسائل العدل والتوحيد) ، ص ١٠٧ .
[٤] الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

((الوجوب)) التي انطوت على تفسيرات عديدة تبعا لاختلاف رؤيتهم لهذه الفكرة وفهمهم لدلالاتها . فقد تمسكت مدرسة البصرة بفكرة ((الوجوب)) وتعلقت بها على نحو تبريري يرى :

((أنه لا سبيل إلى هداية الناس إلا باللطف الإلهي)) . فيما كان مفكر معتزلة بغداد ومؤسس اتجاهها الكلامي ينفي هذه الفكرة التي تلزم الله الهداية . ففي رأيه ، أن الفعل الإلهي فعل حر اختياري ، لذلك فإن منح اللطف متوقف على الله ذاته ، يمنحه لمن يشاء ويحجبه عمن يشاء ، وأنه غير ملزم بمنح هذا اللطف أصلا[١]

والدلالة التي اعتمدها بشر بن المعتمر في رفض مبدأ الوجوب البصري هي أن الفعل الإلهي الاختياري قادر على لطيفة لو فعلها بمن علم انه لا يؤمن لآمن[٢] .

وأيضا ، لو كان فعل اللطف فعلا واجبا على الله ، لما وجد في العالم عاص أو كافر

وإذا تحقق مثل هذا الافتراض ، فإن ذلك يقضي بانتفاء الثواب والعقاب.

وإذا ما تحقق في المكلفين من عصى الله ومن أطاعه ، علمنا بالضرورة المباشرة أن اللطف لا يجب على الله تعالى ولا يلزمه بفعله[٣] .

وتشير الملاحظات الفائتة إلى أن بشر بن المعتمر وثق موقفه الكلامي من العناية الإلهية ومن طبيعة اللطف الإلهي ، من خلال إيمانه ، من أن الله ذات كاملة ، ((فهو لا يفعل إلا ما هو أصلح لعباده ، ويطبق عدله على من يستحقه[٤] ، ولأجل ذلك فلا مبرر لوجوب اللطف عليه تعالى))[٥] . وبفعل المراجعات النقدية التي أجراها البصريون على جملة الفكر البغدادي ، فقد أعيدت هذه المسألة إلى دائرة النقد الجدلي ، فسجل مفكر البصرة القاضي عبد الجبار خلافاته على ابن المعتمر ، كما

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٦٤ – ٦٥ .
(٢) القاضي ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .
(٣) الأشعري . مقالات الإسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ .
(٤) القاضي ، شرح الأصول ، ص ٥٢٠ وما يليها .
(٥) انظر عبد الستار الراوي ، ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد) ، ورقة ٩٤ ، ١٩٧ .

رفض موقف رفاقه القدامى الذين أوجبوا ((الألطاف)) على الله بصورة مطلقة[1] .

لذلك آثر القاضي أن يقدم مسألة اللطف في إطار نظري ذي صيغة منهجية واضحة الأبعاد والتفاصيل .

فقوام اللطف عنده يقضي ، الاحتمالات الثلاثة التالية :

١- إما أن يكون متقدما للتكليف .

٢- أو مقارنا له .

٣- أو متأخرا عنه .

فإن كان متقدما فلا شك أنه لا يجب ، الأمر الذي يؤدي إلى انتفاء مبدأ الضرورة والإلزام ، إذ أن إسقاط الوجوب في الاحتمال الأول ؛ أنه كان ينبغي إزاحة علة المكلف . وإذن لم يكن ثمة تكليف يوجب هذه اللطف ، فينتفي مبدأ الوجوب في الاحتمال الثاني أيضا في حال – المقارن – لأن أساس التكليف هو تفضل من الله ابتداء وليس من فرق بين أن يكون اللطف في (الواجبات) وبين كونه لطفا في (النوافل) أيضا[2] .

فكان يتعين عليه اللطف سواء كان لطفا في فريضة أو نافلة ، ويدعم هذا الوجوب ويثبت صحته : ((هو أن الله تعالى إذا كلف المكلف وكان هدفه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن في قدرته الفاعلة اختيار الواجب واجتناب القبيح ، فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض إلى غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا ، إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيب إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبهُ إلى طعامه ، إلا إذا بعث إليه ببعض أعزته من ولد أو غيره . فإنه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك ههنا))[3] .

---

(١) عبد الستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤١٠ – ٤١١ .
(٢) القاضي ، شرح الأصول ، ص ٥٢١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢١ – ٥٢٥ .

وفي مجال تحليل أبعاد نظرية اللطف وتقييم مبادئها الكلامية تبرز عدة ملاحظات تبتدئ بتدقيق مصطلح ((اللطف)) ، ومحاولة فحص دلالته الكلامية .

فاللطف يعني (عون إلهي) يأتيه الله للإنسان على سبيل المنحة[1]، أو يوصف بأنه (توفيق) ، إذا وافق الطاعة ، أو يجئ هذا المصطلح بمعنى(العصمة) ، إذا امتنع الإنسان عن فعل الشرور ، أو يسمى (هداية) .

هذه هي المقابلات اصطلاحية التي وضعها المعتزلة البصريون لمعنى الرعاية الإلهية. والتي توثق بجملتها معنى اللطف لكونه يقرب الإنسان من الطاعة ويبعده عن المعصية . لذلك وجب على الله تعالى (اللطف).

إن مثل هذا التحديد الصارم الذي تمسك به البصريون ، والذي وضع مبادئه الأولية كَل من أبي الهذيل والنظام يعرض في رأي مخالفيهم الذات الإنسانية للضياع واللاجدوى واللاإنجاز . وبنفس القدر فأن اللطف على هذا النحو إنما يلغي الإرادة الإنسانية ويعطل فاعليتها ، ويحد من نشاطها الأخلاقي ، ويجعل فعلها مقيدا بالرعاية الإلهية ، ومعلقا بمبدأ الوجوْب الذي يلزم الله بفعل أقصى ما يستطيع ليتجنب الإنسان مغبة ارتكاب الشرور أو إيقاع المظالم . ومن ثمن فإن الله سيكون في دائرة حتمية الفعل الذي يتوجب عليه أن يعمله لينقذ الإنسان من الخطيئة . إن مثل هذه النتيجة لنظرية اللطف في الموقف الكلامي لمفكري البصرة تعد تخطيا يلغي مبدأ العدل الذي ابتنى أصوله المعتزلة الأ ، وكذلك فأنه ينفي بطريقة غير مباشرة المعنى الحقيقي الذي يقف من ورائه فكر الحرية والاختيار .

ولذلك لم يحتو مفكرو بغداد هذا الموقف بل رفضوه كأشد ما يكون الرفض .

فالدين بجملته ونظامه وتفاصيله ينبغي أن يفسر من أجل الإنسان ولمصلحته وبهدف سعادته وتحرير عقله وفعله ، إذ لو افترضنا صحة فكرة الإلزام الإلهية ، وتعلق فعل الإنسان بالفعل الإلهي ، فإن ذلك سيفضي في النهاية إلى تجريد الإنسان

---

[1] يوسف كرم وآخرون ، المعجم الفلسفي ، ط مصر الأولى ١٩٦٦ ، ص ١٤٣ .

من أدواته الإرادية وسيصبح الإنسان بعقله وإرادته وعاءً فارغا لا يمتلئ إلا بالقوة الحتمية إلهية كانت أم طبيعية ، . ومن ثم فلن يكون من معنى للدين أو قيمة أخلاقية لقوانينه في العقاب والثواب .

ويبقى اللطف في التفسير البغدادي منحة متوجهة بمحض اختيار الله يمنحها لمن يشاء ، ويبقى الإنسان هو العقل المدبر ، والإرادة الفاعلة ، والقدرة الواعية ، يمتلك حريته ويتحمل مسؤوليته على قدر عزمه للفعل وتنفيذه له .

٣- السببية الإنسانية

امتداد لفلسفة الاعتزال في الحرية والاختيار ومن أجل إثبات قدرة الإنسان وأهلية فعله الإرادي ، عولجت قضية التولد[1] Nativisim ، التي تنطوي على التجاور والتداخل بين السببية الكونية وحتميات قوانينها العلمية ، وبين السببية الإنسانية ومديات تأثير فعلها ، في مقابل أحادية التفسير الميتافيزيائي الذي تبنته مذاهب الجبر اللاهوتي من ناحية ، والحتم المادي من ناحية أخرى .

إزاء ذلك كان من الطبيعي أن يكون – الفعل الإنساني – موضوع السببية . الذي دشنه معتزلة بغداد بنظرية التولد ، فبحثوا في ما يتولد عن الفعل الإنساني ، وابتدأوا بالتساؤلات التالية :

إذا كان الفعل الإنساني مخلوقا له ومن صنعه ، فما القول في الأفعال التي تتولد عن عمل الإنسان وفعله ؟

أهي أيضا من صنع الإنسان وخلقه ؟

فإذا ضرب إنسان إنسانا آخر ، فلا شك أن ((الضربة)) من خلق الضارب. ولكن ما الرأي في (الألم) الذي يحسه المضروب وهو (المتولد) عن الضربة ؟

---

(١) التولد Nativism الفعل الصادر من الفاعل بوسط ويقابله الفعل المباشر ، وهو الصادر عن الفاعل بدون وسط . راجع صليبا . المعجم الفلسفي . بيروت ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ٣٦٧ – ٣٦٨ .

أهو كذلك من خلقه ؟

وكذلك إذا رمى إنسان سهما فقتل المرمي ، فما القول في القتل ، أهو كذلك من فعل الرامي ؟

أجاب بشر بن المعتمر عن هذه التساؤلات :

بأن كل ما تولد من فعلنا فهو فعل مخلوق لنا ، فألوان الأطعمة وروائحها ومذاقاتها ، والألم واللذة ، من خلق الإنسان ومن فعله الإرادي[١]. وإذا كانت إجابة بشر عامة وغامضة بعض الشيء فإن أبا الهذيل العلاف ميز بين المتولدات فقال :

أن كل ما يتولد عن فعلي مما أعلم كيفيته فهو من فعلي ، وما لا أعلم فلا ، فالألم وصعود الحجر ، ونحو ذلك من فعلي ، أما الألوان والطعوم والروائح وسواها ، فتعزى إلى الفعل الإلهي[٢] .

وفي تقدير النظام أن الإنسان لا يفعل إلا (الحركة) فما ليس بحركة ليس من صنعه ، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه ، فإذا رمى حجرا وتحرك إلى أعلى أو إلى أسفل فذلك ليس من فعل الإنسان ، وإنما من فعل الله ، بمعنى أن الله طبع الحجر على الحركة إذا دفعه دافع . فصلاة الإنسان وصيامه وحبه وكرهه كلها ((حركاته)) . أما الألوان والطعوم والأرايح فليست من فعله ، لأنها ليست حركاته[٣] .

واتخذت جدليات الاعتزالية في بحث فكرة الحرية ، وتحديد المسؤولية أبعادا جديدة في التعبير عن ثقافة أو خبرة شخصية والتي تبلورت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، إذ انبثق فكر علمي مستنير تمثل في نهج أبي عبد الله الإسكافي الذي أفادته قراءاته الفلسفية المتنوعة الاتجاهات والمصادر في تحديد الإطار النظري

---

(١) الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ .
وانظر : دائرة المعارف الإسلامية ، ط أنقرة ١٩٣٧ ، مجلد ٣ ، ص ٦٦٠ .

(٢) القاضي . المغني ، التولد ، ص ١٢ ، وانظر أمثلة على التولد :
الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ٧٧ .
الأشعري .مقالات الإسلاميين ٧٩/٢ – ٨٠ .

(٣) الشهرستاني . الملل والنحل ٥٥/١ .

((للتولد)) كما مكنته مقدمات رفاقه وخبراتهم الكلامية من توضيح هذه المسألة إلى حد كبير

فابتدأ في التمييز بين نوعين من الأفعال :

أولهما: المباشر، الذي يصدر عن الإنسان والذي يحتاج فيه إلى (قصد) أو هدف، ويحتاج إلى كل جزء منه إلى (تجديد) و(عزم) و(إرادة) له.

وثانيهما: الفعل المتولد ، فهو ينشأ عن فعلنا المباشر وخرج عن (مرادنا) ، فلا يمكننا تركه أو استدراكه[1]

وبمثل هذا التحديد الدقيق يعالج المفكر البغدادي مسألة في غاية الأهمية وهي البدايات الصحيحة ، ومقدمات البحث ومصطلحاته ، وهو أمر يغني دائرة العلم المنهجي في إبراز النتائج العلمية لأي بحث .

ومن هنا يمكن أن نتبين بوضوح مدى الإسهامات الفعلية التي قدمها الإسكافي في حقل السببية سواء الفيزيائية أم الإنسانية .

فهو يحدد الفعل المباشر بموجباته الذاتية ، كونه فعلا إراديا يجيء عن قصد إرادي للإنسان وبالعزم الذاتي على تنفيذه . . . وهو ما أشار إليه أبو الهذيل العلاف من أنه من فعله الذاتي وهو الحركة الذاتية في التفسير اللاحق للنظام .

أما الفعل الآخر وهو (المتولد) الذي ينشأ دونما إرادة وبغير قصد إليه ، ولا قدرة للإنسان في تركه أو اجتنابه ، فهو فعل ثان . قد يعزى لقوانين الطبيعة ، وقد يعزى لله . بمعنى آخر أن الفعل المتولد يتخطى حدود المسؤولية الإنسانية .

وإذا كان مثل هذا التفسير يتسم بقدر كبير من الموضوعية والتنظيم المنهجي ، فإنه عورض من قبل القاضي عبد الجبار الذي يرى في إضافة الفعل المباشر للإنسان باعتباره واقعا بحسب أحواله ودواعيه وإرادته يتحقق أيضا في الأفعال

---

[1] الأشعري . مقالات ٨٤/٢ – ٨٥ .

المتولدة . فمثلا : نحن نجد الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون من فعلنا[1] . ذلك أننا إذا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالا لنا ، فالواجب يقضي أن لا نجعل الإرادة فعلنا دون المراد[2] .

وإذا كان القاضي قد حاول بتفسيره هذا توسيع دائرة الحرية الإنسانية فأنه في مثل هذا الحكم يبدو قطعيا جازماً فهو يأخذ بقاعدة الكل أو اللاشيء .

فأما أن تكون الإرادة اطراد ، السبب والمسبب ، المباشر والمتولد ، جميعها أفعالنا ، أو لا شيء البتة .

وترتب على هذا الموقف أنْ نقض القاضي آراء عموم رفاقه النظام والعلاف والإسكافي، وكل القائلين بأن الفعل المتولد لله ، أو أن الإرادة توجبه . بقوله ((أنه يمكن بناء على هذه الأقوال أن يوجد المراد بوجود الإرادة حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك .

وتلك التي تكون فيها قد زالت القدرة عن الجوارح . فقد ثبت أن المتولدات أجمع تقع حسب ما يفعله الفاعل من الأسباب فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله))[3].

واتخذت نظرية (التولد) في فكر عبد الجبار أبعادا أخرى، ففي ضوئها أثيرت مسألة (الجزاء)، ذما وعقابا، مدحا وثوابا. بوصفها دليلا آخر على أن الأفعال المتولدة تقع من الإنسان، شانها في ذلك شأن الأفعال المباشرة، فكما أن الإنسان يثاب ويمدح على أفعاله التي تصدر عنه ابتداء . كذلك بالنسبة للأفعال المتولدة، لأن أحدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها، وكل هذه الأفعال متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها[4].

---

[1] القاضي . المحيط ، ص ٣٨١ .
[2] المصدر السابق ، ص ٣٨١
[3] المصدر السابق ، ص ٤٠١ .
[4] المصدر السابق ، ص ٤٠٢ .

وإذا كانت مثل هذه الطريقة دلالة على أن المباشر من فعلنا — فإن المتولد يأخذ ذات الدرجة من التأثير والمسؤولية التي يأخذها الفعل الإرادي ، لأن كلا الفعلين يشتركان في أساس واحد وهو استحقاق الجزاء ، فمن حيث تساويهما في الانتساب إلى مبدأ واحد وهو المسؤولية والجزاء ، فهما متساويان في كونهما أفعالا للإنسان ، تأسيسا على البديهية القائلة: أن المساويين للثالث متساويان . . وإزاء ذلك ((لا يمتنع أن يستحق على الفعل (المتولد الذم ، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه ، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم ، فالتفرقة بين الفعلين لا تصح))[1] .

وإذا كان القاضي المعتزلي قد اعتبر كلا الفعلين (المباشر والمتولد) فعلا إنسانيا ، فإنه كان دقيقا في بناء فكرياته الكلامية والفلسفية على نحو منظم ، إذ ميز بين الفعل المتولد الصادر عن إرادة الإنسان الواعية ، وبين فعل متولد آخر صادر عن (الساهي) الذي لا يستحق عليه جزاء ثوابا كان أم عقابا ، فإن تحرزه من الفعل وهو (ساه) يتعذر ، وليس كذلك العالم ، لأنه قد يمكنه التحرز منه ، بأن لا يفعل سببه إذا كان عالما بأن الفعل يتولد عنه أو ظانا به))[2] .

فالفعل الإرادي ، هو الفعل الصادر عن اختيار مسؤول ، وما هذا شانه يمكن الاحتياط منه والتحكم فيه ، ومنع النتيجة . أي الفعل المتولد من الحدوث ، وأن تركه يتولد من إحداث سببه يكون عن رؤية . وقصد ، فعليه تقع تبعة فعله ، ويكون مسئولا عن نتائجه .

وبمثل هذا الاتجاه الفلسفي العميق حاولت الاعتزالية معالجة مشكلة الحرية فكانت قضية ((مسؤولية .الإنسان)) عن فعله من أبرز القضايا التي أثارتها في

وراجع سامي نصر . التولد ((رسالة ماجستير)) في الفلسفة الإسلامية . جامعة عين شمس ورقة ١٠٠ وينبغي التنويه هنا أن الباحث سامي نصر توصل في رسالته إلى نتائج جديدة في مجال الفكر الفلسفي للمعتزلة ، وقد أفادنا البحث المشار إليه كثيرا في توضيح قسمات نظرية التولد لدى القاضي عبد الجبار .

(١) المغني . التوليد ، ص ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق .

جدلياتها مع ممثلي الفكر الجبري ، الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الإلهية ، فرفضوا أن يضاف الفعل المتولد للإنسان ، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى إضافة كل المتولدات إلى الله ، سواء كانت الإضافة لخلق الله للأفعال المتولدة ، أو لإيجاد المحل المولد للفعل المتولد ، وفي هذه الحالة تكون المتولدات كافة من خلق الله وبتقديره))[1] .

وإذا سلمنا فرضا جدلا بمثل هذه الحتمية الميتافيزيائية فسيفضي ذلك إلى زوال النظام الأخلاقي ، وإلى انتفاء الأحكام عن المكلف وإلى انعدام مسؤوليته بل ستترتب نتائج أخرى وهي جحد الشرائع ، وما نصت عليه كتب الديانات ، وما انطوت عليه من أحكام الجزاء. ولا يمكن أن يكون جزاء على لا فعل أو على فعل لا دخل للإنسان في إحداثه بل هو مجبر عليه .

فحكم فاعل الفعل هو الذي يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل . أي يتمكن من الفعل والترك . على أن مثل هذه النتيجة لن تكون الوحيدة التي تترتب على مقولة الفكر الجبري ، فإن نفي كون الإنسان فاعلا للمتولدات وإلحاقها بالإرادة الإلهية إنما يفضي إلى نسبة كافة الشرور والقبائح إلى الله . ذلك أن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين كل الأنواع من قبح وظلم وكذب إلى جوار الحسن والصدق والعدل[2] .

ولما كانت مثل هذه الإضافة تعد تهديدا لمعنى (العدل الإلهي) تعقلا بمعرفته وإيمانا بعدله ، فيتوجب أن تلحق هذه الأفعال بمريدها الأصلي حتى يستحق جزاء ما عمل.

فالإنسان وحده هو الفاعل لأنه وحده الذي يظلم نفسه بفعل الشرور وارتكاب المعاصي .

ولئن كان بعض مفكري بغداد هم الذين وضعوا أسس نظرية التوليد في البرنامج الفلسفي للاعتزال ، فإن القاضي عبد الجبار هو الذي تولى لاحقاً تعميق خطوط

---

(1) القاضي . المحيط ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٣٨٧ ، ٣٩٨ .
(2) سامي نصر . التولد ورقة ١٠٤ .

هذه النظرية عن طريق إبراز العلاقة بين السببية الكونية والسببية الإنسانية ، متفوقاً بدرايته النقدية على مدرسة بغداد والجبرية ، حيث اقترب الاثنان في تفسيرهما لماهية الأفعال المتولدة. إذا اعتبراها أفعالا إلهية، أو أن الإرادة توجب أن يوجد المراد بوجود الإرادة حتى في الحالات التي تستحيل فيها حدوث ذلك ، أو تلك التي قد زالت القدر عن الجوارح [1] .

فيما اتسمت مواقف البصريين المتأخرين بقدر كبير من النقض الفلسفي المنظم ، والرد المنطقي ، إزاء ما عرضته الجبرية من آراء متنافرة حول قولها بالحتمية الذي ألغى الفعالية الإنسانية وجردها عن فعلها المباشر والمتولد معاً[2] .

٤- الإرادة الإنسانية

يتشكل البناء النظري للحرية من خلال جملة من التدبيرات الفكرية والمبرهنات الكلامية والفلسفية المنبثقة في تراث الفكر الاعتزالي ، وفي رصيده الثقافي العظيم الذي عبر بصدق وحرارة على أصالة النهج العقلاني لهذا الفكر ،

---

(١) يمكن القول أن محاولة الأشعرية ، تبعا لنهجها الانتقائي لم ترق في موقفها الفلسفي إلى حد الفكر المستقل المميز الذي جعلها " وسطا شكليا ثالثا بين الجبرية والاعتزالية . فيما ينتهي تفسيرها لمشكلة الحرية إلى الاصطفاف الكلامي مع الحتمية اللاهوتية . يتوضح ذلك في مقدمات نظريتها عن " الكسب " وكذلك النتائج المترتبة على القول بهذه النظرية وإن كانت ثمة محاولات بذلها كبار مفكري الأشعرية بعد القرن الرابع بهدف تعميق " الكسب " وتعديل إطاره النظري . راجع في هذا الصدد . الدراسة العلمية الجادة التي قدمها الدكتور جلال موسى عن الأشاعرة . والتي كانت في أصلها رسالة ماجستير في الفلسفة الإسلامية تقدم بها إلى جامعة الإسكندرية ١٩٦٧ . وأخرجها كتابا تحت عنوان " الأشاعرة " . بيروت ١٩٧٣ .
وانظر كتابات: الدكتور عرفان عبد الحميد . دراسات في الفرق الإسلامية . بغداد .
تجدر الإشارة هنا إلى الكتاب القيم الذي وضعه الأستاذ حمودة غرابة عن " الأشعري " القاهرة ١٩٧٣ والذي يعتبر من المراجع الأساسية عن مؤسس نظرية الكسب .

(٢) اجمع خصوم الاعتزالية المعادين لفكر الحرية والاختيار على القول بأن عموم المتولدات من (خلق الله) ، لا علاقة للإنسان بها لا أحداثا ولا كسبا ، وإن اختلفوا ، فإن خلافاتهم لم تصل إلى المستوى العقائدي الأيديولوجي ، بل اتسمت بطابع شكلي ، فمنهم من سوى في هذه القضية بين الفعلين المباشر والمتولد ، كضرار بن عمرو الذي يقف على رأس الجبرية ، ومنهم من قال: أن الفعل المباشر من خلق الله فينا ، متعلق بنا ، من حيث (الكسب) ، وأما الفعل المتولد – فإن الله وحده هو المنفرد بخلقه دون أحد سواه .
وتنطوي هذه المسائل بجملتها تحت مباحث " المسؤولية والجزاء " ، إلى جانب قضية الحرية والإرادة والاستطاعة ، وإن كانت تنتهي إلى مبدأ العدل الإلهي ، إلا أنها لم تكن محض قضايا تجريدية . أو لاهوتية صرفة . راجع القاضي عبد الجبار . المغنى . التوليد ، ص١٢ – ١٧ . والقاضي أيضا . المحيط ، ص ٣٠٨ .
وانظر أيضا: الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
البغدادي . أصول الدين . ص ٢٢٦ . الاسفراييني . التبصير في الدين ، ط مصر ١٩٤٠ ، ص ٤٥ .
الشهرستاني . الملل والنحل ١ / ٥٥ .

وعلى علمية مفكريه من المعتزلة .

وتبتدئ الأجزاء الأولى لهذه النظرية في الأسس الجوهرية لموضوع الإرادة التي تنطوي على الوحدات التالية:

(١) الفعل الإنساني الذي اعتبر فعلا ذاتيا محررا غير مخلوق أو محدث في الإنسان. لا علاقة لأي إرادة متعالية في خلقه ، بمعنى آخر – استقلالية الفعل الإنساني .

(٢) الفعل الإنساني المستقل: الإرادة لا تحكمه الحتميات الفيزيائية الطبيعية أو اللاهوتية الميتافيزيائية ، فهو فعل ذاتي للإنسان إرادة ووعيا ومسؤولية[١] .

(٣) القصد الإرادي أو غاية توجه الفعل الإنساني ، الذي يثبت الفصل بين ماهيته البشرية. وبين الفعل الإلهي[٢]

(٤) أدوات الفعل :
وبهدف توطيد براهين حرية الإرادة وتعزيز فاعلية إرادتها الخاصة بها ، تتكشف حاجة الفعل الإنساني إلى الأدوات الواجبة لتحقيقه وإنجازه ." .. وأيضا تحتاج إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز" [٣] .

(٥) الصفة النسبية للفعل الإنساني ، التي عبر عنها المعتزلة بصفة " النقص " التي تبتدى في نتائج الفعل الإنساني ذاته نحو كون الإنسان ظالما[٤].

وفي مقابل هذه الوحدات الموثقة بالفعل الإنساني وبنسبية نتائجه وتباينها ، يتعين نفي أن يكون الفعل فعلا مخلوقا في الإنسان بخلاف رأي الجبرية التي تؤمن بأنه " فعل مخلوق لله في الإنسان ، لا علاقة للإنسان به ، لا اكتسابا ولا أحداثا ، وأن الإنسان ظرف أو وعاء له " .

---

(١) راجع عبد الستار الراوي . العقل والحرية ، ص٤١٧ وما يليها .
(٢) راجع: القاضي . المختصر ، ص ٢٠٨ ، شرح الأصول ، ص ٣٢٤ ، فضل الاعتزال ، ص ١٩٩ .
(٣) القاضي . المختصر ، ص ٢٠٨ وما بعدها .
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ – ٢٠٩ .

وأبسط أشكال البراهين التي قدمها الاعتزال في رفض هذه الجبرية الميتافيزيائية، هو برهان القصد الإرادي الذي يتميز بنسبيته في الفعل وواقعيته في احتياجه إلى آلت وقدر وارتفاع الحواجز ، لإنجاز العمل .إذ لو افترضنا أنه فعل إلهي . لما احتاج إلى ما يحتاجه الفعل الإنساني من الآلات والقدر وارتفاع الموانع لإتمام فعله وتنفيذه . وأيضا فلأن النقص أحد صفات الفعل الإنساني الأخلاقي ، فإن كان الله هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه ووصفه بأنه ظالم[١] .

وبالاتجاه البرهاني ذاته ، فثمة فرضية تقول ، لو كانت الأفعال (الإنسانية) من صنع الله لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المعاقبة والمساءلة ، لأنه لا يجوز أن يأمر الله بما لا يفعله وينهى عما خلقه .

وتترتب نتائج إضافية أخرى على القول بالحتمية الإلهية وهي عدم شرعية دعوة النبي الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان ، لأن الله في التفسير الجبري هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الإيمان . وكيف يحسن من الله المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو خالقها ؟!

فلا سبيل إذن إلا القول بحرية إرادة الإنسان وإثباتها ، دعما للعقل وللواقع ، وإلغاء لكل التصورات الجبرية إزاء هذه القضية[٢] ، وتنزيها للذات الإلهية عن كل نقص.

٥- (المشيئة)[٣] :

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ .

(٢) القاضي . فضل الاعتزال ١٩٩ والمختصر ٩ والمغني/ المخلوق ، ص ٣ .

(٣) المشيئة في بعدها السلفي تعني عبارة عن (تجلي) الذات الإلهية ، والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود ، وإرادة الله عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم .
فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة .
يقول الجرجاني : " من تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القران الكريم يعلم ذلك ، وأن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الأخر راجع الجرجاني . التعريفات ، ط تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٤ . لعل المعتزلة في وضعهم

وتترتب على الملاحظات الكلامية التي قدمتها الاعتزالية لنظريتها في (الحرية) عدة مواقف ، في مقدمتها الموقف من (المشيئة) . التي وضعت في دائرة التجليلات الجدلية ، لاتصال الحوار حولها مع الاتجاهات الكلامية المعارضة ، وبالأخص المعادية لفكر الاختيار .

وانطلاقا من إيمان المعتزلة الحار والعميق بحرية الفعل الإنساني ،وتحرره من الحتمية اللاهوتية ، وقدرته على صنع موقفه وصياغة حياته ومستقبله ،وإثبات مشيئة الإنسان كإرادة مستقلة عن المشيئة المتعالية ، أكدت الاعتزالية في بنائها لفلسفة الحرية . أن الإنسان يشاء ما يأتيه ويفعله في حال الفعل ، وقبل حاله ضروري لأنه لا يمكن دفعه. والإنسان يشاء الفعل فيفعل، وقد يشاء فلا يفعل .

بعبارة أخرى فأن المشيئة الإنسانية هي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه، بالكيفية ذاتها[1]. وبمثل هذه النظرة المتفائلة لدور الإنسان تكون الحركة الاعتزالية قد وضعت أصول نظرية التقدم الإنساني في التاريخ، وتكون أيضاً قد بشرت بعصر جديد ، هو عصر الأمم ، التي تنتزع بإرادتها المحررة شروط تقدمها وانتصارها ، وعلى هذا النحو يفهم البرنامج الحضاري للحركة الاعتزالية عبر مفاهيم " الإنسان ، الحرية ، العقل، العلم، التجربة ، محاربة الخرافات ، والميثولوجيا الشعبية ، والإيمان بالمستقبل" التي تشكل بمجموعها الفلسفة النقدية للعقلانية الإسلامية . التي وهبت فكرها، ووظفت قدرات منهجها الخلاق في كل مراحل تطورها الفكري بهدف تعميق الخصائص الإنسانية للحضارة العربية الإسلامية ، في نموذج عقلاني

" مشيئة إنسانية " مقابل المشيئة الإلهية ، متأت من رؤيتهم العميقة لمعنى الحرية . التي تجاوزت الاتجاهات الكلامية التقليدية ذات الرؤى المغلقة أو المحدودة .
فيما يمتلئ مصطلح " المشيئة الإنسانية " وعياً لدى الاعتزالية من خلال تمييزها الواضح بين الفعل الإلهي من ناحية ، والفعل الإنساني من ناحية أخرى . فالعدل هو القانون الكلي الذي نجمع عليه عموم الاتجاهات الكلامية والذي تستغرقه الدائرة الإلهية ، فيما يكون الفعل الإنساني فعلاً ذاتياً يكتسب أهليته من خلال مبدأ " الوعي الإرادي " الذي يفضي إلى الاختيار ، فتترتب عليه المسئولية الأخلاقية ، الذي يعني أيضاً وبنفس الدرجة " استطاعة " المخلوق الإنساني على الفعل ، ومشيئته في تنفيذه أو الرجوع عنه .

(1) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

مميز ، يصنع برامجه الفلسفية بتقدير موضوعي إزاء الاتجاهات اللاهوتية الصرفة التي أسقطت من أيديولوجيتها المغلقة الإنسان عقلاً وإرادة واختياراً .

وإذا كانت الاعتزالية في معالجتها الكلامية للمشيئة[1] ببعدها الإنساني قد حققت قدراً نوعياً فائقاً للفكر العربي الإسلامي بعد أن انتزعت أصوله وقضاياه من غابة التهويمات الماورائية ، فإنها بنفس الكفاءة الجدلية ، لم تتوقف عند نتيجة إثبات إنسانية الفعل ، أو المشيئة الإرادية للإنسان ، بل عززت تحليلاتها المنطقية بشروط واقعية للفعل الإنساني ليصبح في دائرة الحرية والمسئولية معاً ، ويمكن بيان هذه الشروط على النحو التالي[2] :

(١) الوعي الإرادي :

يتبدى هذا الشرط بتأكيد أهلية الفعل وتحرره تماماً من أي حد ، بأن يكون الإنسان (الفاعل) عالماً ، واعياً بما يفعله .

وبغير هذا الوعي لا يمكن احتساب مسئولية الفعل أو تأثيراته ، حتى ولو وقع منه.

---

(١) لا تعني معالجات الاعتزال لموضوعة المشيئة أنها تعتمد في حوارها على ما أنتجته جدلياتها العقلية وحسب، وإنما على المأثور القرآني أيضاً : ففي الوقت الذي أشاعت الجبرية تفسيراتها الحتمية لعموم ظاهرات الفكر الإسلامي ، فإنها بادرت إلى معارضة الاعتزال واتهمته بأنه يدعو إلى الاعتقاد بمشيئة إنسانية مطلقة قد تكون أنفذ من المشيئة الإلهية .

فيما لم يحتو المفكر القاضي مثل هذه التهمة ولم يهملها كما فعل رفاقه من قبل . ففي رأيه أن مثل هذه التهمة التي لفقها الجبريون تعتبر باطلة تماماً ، إذ لا يمكن أن يكون أمر المشيئة الإنسانية مطلقاً لأن مشيئة الله إذا كانت في مقدوره فلابد من وقوعها وتحققها فعلاً ، وإذا كانت في استطاعة الإنسان على وجه الحتم والإكراه كمثل ، وإذا كانت على وجه الطوع والاختيار فالفعل من الإنسان .

وأما إرادة الله على وجه الطوع ليستحق به الثواب فلابد من أن يصح من الإنسان ما يفعل وما يترك .

= وإزاء هذا التمييز بين كل من المشيئتين ، تتأكد القضية التالية :

لو شاء الله أن يهدي الجميع إكراها وجبراً لفعل ، ولكنه لم يشأ ذلك ، إلا طواعية واختيارا ، لأنه لو أجبرهم على شئ وأدخلهم فيه قهراً لكان المستوجب للثواب دونهم .

ففي الآية : " ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون " – سورة يونس ٥٢ – لم يقل الله فيها بمشيئتي ولا بقضاي عليكم ولا بإرادتي فيكم ، وقضى هذا أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التي هي خاصة بـ (الخالق) ولا يستطيعها الإنسان .

راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ والشرح ، ص ٤٥٦ . يحيي بن الحسين . رسائل العدل والتوحيد ، ط مصر ١٩٧١ ، ج ٢ ، ص ٤٠ . وعبد الستار الراوي . العقل والحرية . ص ٤٢٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٢٠ – ٤٢١ .

وانظر القاضي . شرح الأصول ، ص ٤٥٦ .

(٢) غائية الفعل :

يوجب الفعل الإنساني إضافة إلى الوعي الإرادي ، غرضاً يتوجه من أجله وإليه، عالماً بما يفعله ، مفسراً للهدف الذي يسعى إليه ، وأن يكون (مقصوداً) لذاته

(٣) استقلالية الفعل :

يفترض الشرط الثالث أن يكون الفعل (مستقلاً) غير تابع لغيره في تنفيذه أو حدوثه . إذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم التحاقه لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل خارج حدود الإمكان الفعلي للإنسان .

(٤) ارتفاع الحواجز :

أي أن لا يكون ثمة عائق أمام الإنسان في تنفيذه للفعل الواعي الإرادي الاختياري ..

ويعد هذا الشرط لازماً ، وبغيره ، (أي إذا كان ثمة ما يحول دون تحقيق الفعل) ، فإنه يقضي بانتفاء الإرادة ، ومن ثم يكون الفعل لا إرادياً .

وباجتماع هذه الشروط وتحققها يصبح الفعل الإنساني فعلاً إرادياً محرراً من أيما حتم أو قسر أو إكراه .

٦- القدرة ... والاستطاعة :

إذا كانت فلسفة حركة الاعتزال قد قدمت شروط حرية الفعل الإنساني إزاء كل أنواع السلب والحتميات ، والقسر ، فإنها واصلت نهجها الكلامي في استقصاء مباحث الحرية عن طريق تكثيف الضوء على مفاهيم أخرى تتصل بالبناء الشامل لقضية الإنسان.

فكانت قضية القدرة والاستطاعة ، فبعد أنْ توصل مفكرو المعتزلة إلى أن الفعل الإنساني لا يمكن أن يكون فعلاً حقيقياً ما لم يكن فعلاً محرراً ومن أجل أن يكون كذلك فلابد أن يتسم هذا الفعل بالوعي الذاتي الإرادي لفاعله.

إزاء هذا القدر المنطقي المتتابع والمنظم وضع المعتزلة قضية الإرادة التي اعتبروها بمثابة " الأداة " التي يحقق بها الإنسان اختياره .
وتفسير الاستطاعة التي يتمكن من خلالها الإنسان من (الفعل) ومن (الترك) ، باعتبارها أداة تنفيذ وأحداث ، كما أنها القدرة على الفعل وعلى ضده[1] .

وتبدت أهمية هذه القضية باعتبارها في مقدمة براهين المعتزلة على العدل الإلهي ، والتي اكتسبت قيمتها الفكرية من جراء مواجهة الاتجاهات الجبرية التي نفت أن يكون ثمة استطاعة للإنسان ، فجعلته كماً مهملاً ، لا قدرة له ولا فاعلية لإرادته على الخلق والإيجاد .

وقد حظيت قضية (الحرية) بقدر كبير من الحوار الفكري والجدل الكلامي بين عموم الاتجاهات الفلسفية وبنوع خاص بين مفكري الاعتزالية أنفسهم ، بقصد إيجاد موقف واضح إزاء هذه القضية ، فباشر القاضي عبد الجبار مساهماته في تنظير مسألة " الاستطاعة " بما قدمه من أطروحات ، وما أنشأ فيها من رسائل . والتي خصص أجزاء كثيرة منها في موقف الخلاف بين البصريين والبغداديين . فقد اشترط البغداديون في تحقق الاستطاعة شرطين هما[2] :

١- سلامة البنية .

٢- صحة الجوارح وخلوها من الآفات .

أي أن قول البغداديين بالاستطاعة (المشروطة) يؤدي إلى أن الذي يخلق القدرة على الفعل هو الله . فيما اعتبرها البصريون قدرة حادثة لأنها حاجة الإنسان قبل الفعل مع بداية وجوده ، ومن ثم فالاستطاعة لا تكتسب شروط تحققها بسلامة البنية أو صحة الجوارح وانتفاء الآفات عنها . وعلى ذلك تترتب الحجج والمبرهنات

(١) راجع القاضي . الشرح ، ص ٣٩٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٩٥ – ٣٩٧ .

على حدوث هذه الإرادة [(١)] .

وكانت قضية توقيت الاستطاعة – أقبل الفعل هي، أم مصاحبة له –؟ من بين أكثر القضايا إلحاحاً في مناقشات المعتزلة تعبيراً عن إيمانهم بالإنسان حرية وإرادة ومصيراً ضد مناهضي مبدأ الاختيار الإنساني ، فكانت الاعتزالية ترى أن الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الإنسان من الاختيار والعمل[(٢)] فيما كانت الأشعرية وعموم الاتجاهات المحافظة والسلفية تقول بأن الاستطاعة تكون مصاحبة للفعل ، لأن الله في رأيهم هو الذي يقدر الإنسان أثناء الفعل[(٣)] .

وقد تبنت حلقة الاعتزال البصرية في القرنين الرابع والخامس الهجري موقف الرواد العقليين الأوائل إذ جعلت توقيت الاستطاعة متقدماً لمقدورها ، وليس مقارنة له ، كما إدَّعت بعض الاتجاهات الجبرية .

إذ لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب أن يكون تكليف الله بالإيمان تكليفاً لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه ، دل على أنه غير قادر عليه ، ولما كان تكليف ما لا يطاق قبيح[(٤)] ، فإن الله لا يفعل قبيحاً ، وأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها[(٥)] .

إزاء هذا القدر من الصياغة المنطقية ، تكون الاعتزالية قد وثقت وقت الاستطاعة فجاءت مقدمة على الفعل ، ليصح من الفاعل أن يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود . ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلاً عن الكفر . فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار .

---

(١) القاضي . المغني . (رؤية الباري) ، ص ٣٣١ .
الادجي . جواهر الكلام ، ط مصر ١٩٣٥ ، ص ١٧٢ .
(٢) القاضي . المختصر ، ص ٢١٦ .
(٣) الأشعري . اللمع ، ط بيروت ١٩٥٢ ، ص ٦٦ – ٦٧
(٤) القاضي . الشرح ، ص ٣٩٦
(٥) إشارة إلى الآية القرآنية " لا يكلف الله نفساً إلا وسعها " .

ومن المبرهنات التي توصل إليها العقل المعتزلي في سبق القدرة على الفعل المبرهنة التالية :

لو افترضنا أن القدرة كانت مع الفعل ، لكانت قدرة على الوجود ، والوجود بوجوده مستغن عن القدرة تلقائياً .

ولو كان القادر " الإنسان " يقدر على الفعل وهو فاعل له ، لكان الله لا يقدر إلا على هذا الحد . لأن حال القادر لا يختلف ، كما أن أحدنا لما علم بشئ على ما هو به . وكذلك حاله تعالى .

وهذا يوجب لله تعالى فاعلاً لم يزل قادراً " وهذا كفر قائله " [1] .

وإذا ثبت أن القدرة متقدمة على مقدورها ، فإنها تكون صالحة للضدين قبل الفعل وبعده إذ لو كانت مصاحبة لها لوجب بوجودها وجود الضدين . فيجب على الكافر وقد كلف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً في نفس الوقت . ومثل هذا التناقض لا يجتمع فلا يبق إذن إلا أن تكون الاستطاعة متقدمة على الفعل والمقدور ، لأنه في مثل هذه الحالة نستطيع أن نثبت أن الإنسان محدث لهذا المقدور حقيقة لا تقديراً ، وواقعاً لا مجازاً [2] .

---

[1] القاضي . المختصر ، ص ٢١٦ – ٢١٧

[2] القاضي . شرح الأصول ، ص ٣٩٧ – ٣٩٨

البعد النظري الثالث

الوعد والوعيد

البعد النظري الثالث

((الوعد والوعيد))

في قراءتنا لأوراق الفكر الإسلامي تتبدى فكرة " العالم الآخر " والثواب والعقاب. كأبرز القضايا الإيمانية التي تناولتها الفلسفة الأخلاقية تقريراً وبحثاً .

وإذا كانت عموم اتجاهات الفكر الإسلامي توثق إيمانها بعالم ما بعد الشهادة ، توثيقاً قرآنياً وحديثاً نبوياً . فإن الاعتزالية لم تكتف بالأدلة السمعية على وجود عالم ما بعد الموت ، بل اعتبرت الإيمان بـــ (اليوم الآخر) ضرورة عقلية يوجبها الموقف الأخلاقي . إذ أن إنكار " البعث " في رأي المعتزلة لا يقف إلى جانب القاعدة الأخلاقية من حيث وجوب افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنساني كشرط لازم لتحقيق الخير الأقصى[1] .

في ضوء هذا الفهم . يمكن أن ندرك نظرة المعتزلة لليوم الآخر ، حيث الإيمان بتحققه ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق ، ويوجبها قانون الجزاء ولأن مثل هذا الإيمان ينبثق من جوهر العقيدة ومن أولوياتها الكبرى، فلا يصح أن يجادل فيها مسلم .

على أن الرؤية الاعتزالية لهذه المسألة وفق هذا القدر العقلي الواضح يمنحهم تفوقاً منهجياً على عموم الاتجاهات الكلامية ، وبالتحديد فى تصورهم ليوم الحساب حيث يتضح المجال الأخلاقي العميق لهذه الفكرة ، والتي وثقت تسميتهم لها بأصل : الوعد والوعيد .. الذي يستند إلى القاعدة الأخلاقية لفلسفة العدل ، حيث تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار[2] .

وبنفس القدر التبادلي بين الوعد والوعيد وبين العدل ، فإن البعد النظري

---

(1) راجع . متشابه القرآن . القسم الثاني ، ص ٥٧٦ .
(2) إشارة إلى الآية ٣٨ سورة ص .

الثالث لا يتجزأ عن " المنزلة بين المنزلتين " ولا ينفصل عن موضوعاتها . إذ أن فاعل الكبيرة (وإن كان في درجة بين الكفر والإيمان) فإنه لسوء عمله وفسقه يستحق الخلود في النار، فليس الشر في نظرهم بأهوّن من الشرك ولا أقل درجة منه ، فكلاهما يحبط الإيمان[١].

ويتلخص الفهم المعتدلي لليوم الأخر فى لفظ " الاستحقاق " فالإنسان يستحق بطاعته الثواب ، وعلى معضيته العقاب . أنه إذا أحسن من الله أن يلزمنا المشاق ، وقد وجب عليه تعالى الجزاء وجوباً لازماً عن عدله [٢] .

وقد أنكرت الأشعرية على المعتزلة استخدام لفظي " الوجوب والاستحقاق" فقدمت صياغة معدلة لهما باصطلاح "التفضل" [٣] في حالة الثواب و" العدل " في العقاب .

فيما واجهت المعتزلة الاستبدال اللفظي بإثارة المسألة من ناحية أخرى . وهي أن درجة " الاستحقاق " التي تم تحديدها اصطلاحاً عقائدياً عندهم ، هي في رأيهم أسمى وأعلى مقاماً من التفضل المجرد . إذ أن استحقاق الثواب له ما يقابله من معنى ، وهو أن يكون " سعادة دائمة " خالية من الشوائب ، مقرونة بالتعظيم . وفي حال استحقاق العقاب ينبغي أن يكون عذاباً دائماً خالياً من الشوائب ، مقروناً بالاستحقار[٤] . فالثواب كالمدح ، والعقاب كالذم، فلما وجب كون المدح أو الذم عن حسن الأفعال أو قبحها دائمين ، فقد وجب استحقاق الثواب أو العقاب كذلك . ولا يتعارض هذا مع ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخلدين إذ أنه كان يعني بذلك : أن يثبت الخلود والأبدية لله وحده [٥] .

---

[١] عبد الستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٢٤ – ٢٥
[٢] الخياط . الانتصار ، ص ٦٤ .
والقاضي . شرح الأصول ، ص ٦٤٤ .
[٣] الجويني . الإرشاد ، ص ٣٩٢ .
[٤] شرح الأصول ، ٦٤٤ – ٦٤٧ .
[٥] المصدر نفسه .

والوجه الآخر الذي يحمل الوعد والوعيد اتجاهاته ، هو الموقف العقلاني الجرئ الذي اتخذه عموم المعتزلة ، من "الشفاعة" فى العالم الآخر. أن تحققها فى رأيهم يتعارض مع إنجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، لذلك أنكر المعتزلة " الشفاعة " وتأولوا النصوص الواردة حولها وتمسكوا بالآيات الدالة على نفيها[١]

ومن الواضح أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط " بالعدل " فهو يتصل بالمنزلة بين المنزلتين . فحين حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمؤمن المطلق ولا بالكافر المطلق ، بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، فإنهم قالوا أيضاً : بأن مرتكب الكبيرة مستحق للعذاب مخلد في النار [٢] تحقيقاً للوعيد الإلهي " بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " [٣] .

لذلك يقول الشهرستاني ".. واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .. والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة أتاها . أستحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، واصطلحوا على تسمية هذا النمط " وعداً ووعيداً " [٤] .

وإصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها إلى أساس أخلاقي ، إذ لا تصح التوبة عندهم عن ذنب مع الإصرار على ارتكاب ذنب آخر يعلمه التائب قبيحاً أو يعتقده قبيحاً ، فإذا ما ترك التائب " القبيح " لقبحه وأصر على قبيح آخر لم يكن تاركاً القبيح المتروك من اجل قبحه ، وإنما لصارف آخر ،

---

(١) راجع : الشهرستاني . نهاية الأقدام ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ .
الغزالي . المضمون الصغير ، ص ٣٢٨ . والأمدي . غاية المرام ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٣٠٦ .
(٢) القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ .
(٣) سورة البقرة آية ٨١ .
(٤) الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٦٦ .

ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله ، فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالخرس بعد كذبه " [1] .

الإنسان ... وقضايا العالم الآخر

على صفحات الفكر المعتزلي تلتقي كل الخطوط الطبيعية والميتافيزيائية في لوحة العقل ، حيث تنبثق الرؤية التحليلية النقدية في فحص موجودات العالم وما ورائياته .. لتعطي في النهاية تفسيراً من شأنه أن يضع الإنسان في المقام الأول .

وعلى هدى هذا النهج واصل المعتزلة بحوثهم الفلسفية الرائدة ، تأكيداً لعقلانية نظريتهم العامة فكراً ومنهجاً وحواراً . إنقاذاً للعقيدة الدينية المستنيرة مما علق بها من ميثولوجيا السلف الكلامي والصوفي ، والبرهنة على عدم تناقض الأدلة الإيمانية مع التجربة والعلم وقوانين الطبيعة ومعطياتها . وإزاء هذا الفهم العقلاني ، كان مفكرو الاعتزالية يبدون آراءً جريئة في تفسير المسألة الماورائية ، التي تتصل بالعالم الغيبي . الأمر الذي ألحق بهم أفدح الخسارات ، ليس فقط بما تعرضوا له من إجراءات الخليفة المتوكل ذات الطابع القمعي ، بل ومن مؤرخي السلطة أحياناً فضلاً عن مساهمات المنشقين عن صفوفهم الذين اتبعوا منهجاً تحريفياً شوه صورة الحركة الاعتزالية في أذهان الجماهير المسلمة ، فاتهموا بأنهم " مارقون وارتيابيون ومن أصحاب الأهواء والبدع " [2] .

* * *

– ١ –

وإذا كانت الاعتزالية الأولى قد اتخذت موقف الإنكار من (عذاب القبر) ونفي وجود " منكر ونكير" [3] فلأنها كانت حريصة على عقلانية موقفها من مغبة

---

[1] شرح الأصول ، ص ٧٨٩ .
[2] أنظر : القاضي . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٤٦ – ٦٢ .
[3] راجع الأشعري . الإبانة ٦٦ . الشهرستاني . نهاية الإقدام ٦٩ . الجويني الإرشاد ٢٧٥ . والغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ١٢٤ .

الوقوع في التناقض تحت ضغط التفسير الجبري للاتباعية الكلامية .

لذلك لم يعد كافياً في رأيهم (الخبر النقلي)[١] غير المؤكد الذي تذرعت به الجبرية الخالصة والمعدلة في وقوع العذاب وتحققه أو مسألة الملكين [٢] .

وقد حظيت (مسائل الحياة الأخرى) بقسط عال من الجدل الكلامي بين مفكري الحركتين العقلية من جانب والظاهرية من جانب آخر . فيما حاولت الاعتزالية الرابعة (الجبائيين والقاضي عبد الجبار) ، إيجاد أرض فكرية مشتركة يلتقي عندها الاتجاهان ، فثمة موقف انتقائي اتخذه القاضي عبد الجبار وبموجبه اعتبر المسألة الغيبية تتصل اتصالاً مباشراً بالإيمان عبر مصدري القرآن والمرويات النبوية[٣] مسجلاً تراجعاً في موقفه عن رفاقه الذين عالجوا هذه المسألة عن طريق العقل أولاً ثم تأويل الأخبار الخاصة بها.

ومن الخطأ عزل موقف القاضي من هذه المسألة عن جملة الأسباب التي اضطرته اللجوء إلى الدائرة النقلية وتخطيه لنهج الاعتزال العقلي وتقاليده الفكرية ، فقد كان عليه أن يواصل طريقته التوفيقية ليس فقط في المجال العقائدي الخاص بمذهبه ، وإنما في المجال الكلامي والفلسفي العام . لذلك أهتم القاضي عبد الجبار بمراجعاته النقدية الصارمة لمواقف رفاقه من المعتزلة ، واعتبر (النقل) هو الطريق الأصوب إلى معرفة مسائل العالم الآخر ، متجاوباً في توثيقاته النقلية مع السلفية العامة ، وموافقاً للأشعرية في معظم خطواتها الفكرية في هذا المجال [٤] .

وحين تجاوز المفكر عبد الجبار التفسير الاعتزالي ، فأنه كان يستند إلى معطيات الفكر الماورائي ذاته ، فعذاب القبر مثلاً يدخل في دائرة " متعالية " لا يمكن

---

(١) إشارة إلى واضعي الأحاديث ومروجي الروايات غير الموثقة .

(٢) راجع الإيجي . المواقف . ط القسطنطينية ١٩٣٨ ، ص ٤٤٥ . وخشيم . الجبانيان . طرابلس ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

(٣) القاضي . المحيط بالتكليف (مخطوط) مجلد ٤ ورقة ٧٧ . وفضل الاعتزال ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٤) أنظر الراوي . العقل والحرية ، ص ٣٩١ وما يليها .

أن تخضع لمقاييس حسية مكانية أو زمانية ، وإنما يدخل في مجال (الخبر النقلي) . وإذا لم يكن ممكناً تحديد الوقت الذي يبتدئ " التعذيب " فيه فإن قاضي المعتزلة يرى: " أن الأقرب في الأخبار أنها الأوقات المقاربة للدفن " [1] .

ويبدو واضحاً أن غياب الأداة العقلية وعجز المفكر المعتزلي عن تقديم برهان واحد على وقوع (عذاب القبر) ، جعله يضغط المسافة بين العقل والنقل بمجرد افتراض ترجيحي لا يخدم أي طرف من أطراف المسألة ، مما قد يوحي بعدم قناعة القاضي بالرأي الذي ذهب إليه ، وإنما حاول مجاراة الجملة الإسلامية فآثر السلامة

– ٢ –

وتجئ مسألة (منكر ونكير) التي ارتبطت بجدليات العالم الآخر ، فنوقشت في دائرة التصور الإيماني . وأثبتت الاتباعية ما قيل فيهما " وهما ملكان يسألان الميت في قبره حول إيمانه ودينه ، وهما أول من يقابله الميت بعد رحيله عن العالم الدنيوي " .

وإذا كانت الاعتزالية الأولى قد نفت خبر (الملكين) استناداً إلى نزعتها العقلية البعيدة عن الإسراف في التصوير غير القائم على معايير الاستدلال المنطقي . فإن متأخريهم نظروا إلى " منكر ونكير" بعين أخرى، وربما كان لحساسية هذه المسألة ، أو بسبب من ارتباطها بالتراث الديني وبالحياة الأخرى ، هو وحده الذي جعل الجبائيين وقبلهما الكعبي يفسرون منكراً ونكيراً في حدود دلالتهما اللغوية " إن المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه إذا سئل ، والنكير إنما هو تقريع الملكين له " [2].

بيد أن مثل هذا التفسير المجازي لا يقدم تأكيداً واضحاً في إقرار هذه المسألة ، وهو أمر أصبح فيما بعد ظاهرة شبه عامة في خط التوفيق الذي دأب على توطيده معتزلة القرن الرابع ، والذي تبدو على نحو صريح في موقف القاضي الذي

---

(١) المحيط ورقة ٧٧ - ٧٨ .
(٢) الإيجي . المواقف ، ص ٤٥١ .

يرى " أن منكراً ونكيراً ملكان يقومان بمهمة التعذيب للميت بعد دفنه كما ورد في السمع " [١] .

– ٣ –

وثمة مسألة ثالثة نوقشت ضمن غيبيات العالم الآخر هي (الصراط) ، والتي سارع معلم المعتزلة الأكبر إلى إقرارها والتسليم بكل ما جاء بشأنها[٢] ، فالصراط طريق بين الجنة والنار ، استناداً إلى الخبر القرآني " اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم " . وإن كان القاضي قد أقر مثل هذا المعنى بصورته الظاهرية ، فإنه لم يخف اعتراضاته على التصورات الشعبية التي تبنتها الحشوية فزعمت بأن الصراط : أدق من الشعرة وأحد من السيف ، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ،، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار" [٣] .

وإزاء هذا الوصف الحسي المباشر لمعني الصراط ، فإن الجنة ستكون مأوى للحظ والمهارة والصدفة ، ولن تكون الآخرة داراً للثواب والعقاب . ما دام اجتياز الصراط يتوقف على قدرة الإنسان المكلف في التحكم بالسير المتوازن عليه بصرف النظر عن خطاياهم وحسناتهم .

وفي النهاية فلن يكون ثمة معيار آخر للخير والشر ، إلا من امتلك لياقة بدنية وخفة عالية ، وحركة متزنة تعينه على عبور الصراط . !!

وإذا كانت معظمْ الاتجاهات الكلامية قد أثبتت بأن الصراط هو ذلك " الجسر الممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن " [٤]

فإن عموم المعتزلة أنكروا صورة الصراط " على النحو التقليدي الذي قدمته

---

[١] فضل الاعتزال ٢٠٢ ، وشرح الأصول ٧٣٤ .
[٢] القاضي . تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٠ .
[٣] الإيجي . المواقف ٥٩٢ .
[٤] المصدر نفسه (بتفصيل) ٥٩٢ وما يليها .

الفرق الأخرى في أدبياتها الكلامية[1] وكان على مفكري الاعتزالية أن يثبتوا أيضاً تهافت البناء الميثولوجي الذي تداخل في تفسير المسألة الأخروية، ذلك أن الدار الثانية (الآخرة) ليست دار تكليف حتى يصبح إسلام المؤمن وتكليفه معلقاً بمجرد المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة فضلاً عن أن دخول الجنة أو النار لا يكون باجتياز الصراط أو السقوط منه ، وإنما يكون نتيجة لعمل الإنسان بمقتضى التكليف في الحياة الدنيا " [2] .

أما الوجه الآخر لمباحث هذه المسألة فيبدو في تأويل المعتزلة لمعنى الصراط ، الذي فسروه بمعنى " الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا ودخل الجنة ، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار " [3] .

وعبر هذه المعالجة العقلية تتوضح الحقائق المنهجية التي حرص الاعتزال الدفاع عنها في جميع مواقفه الكلامية والفقهية ، ليس فقط في مناهضة الاتجاهات الوصفية بل بقدرته على تشكيل رؤيته الشمولية في خطوط الممكنات العقلية بما يوضح رحابة العقيدة وإنسانيتها.

ومن هنا يتعين الاتجاه العقلاني صوب (المعاني) مفارقاً التصور المادي المغلق الذي توقفت عنده المشبهة الكلامية ، مقابل حركة العقل التي كان " التأويل " من بين أبرز نتائجها المنهجية حيث أضفى بنتائجه دلالة أخرى إلى " حدوث الصراط " إذ لا يعقل أن يكون مصير الإنسان معلقاً بدقة الصراط وحدته . بل ينبغي أن تكون هناك قواعد معيارية في تقرير مصير الإنسان إزاء العمل المسؤول الذي تحدد نتيجته مقادير الثواب والعقاب .

وبمثل هذه البديهية يقدم الاعتزال حجة العقل ويعتبرها فوق كل حجة. الأمر الذي جعلهم يثبتون الصراط مع نفي أن يكون شيئاً مادياً إلا بقدر دلالته الأخلاقية [4]

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) شرح الأصول ٧٣٧ – ٧٣٨ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) أنظر فضل الاعتزال ، ص ٢٠٤ – ٢٠٥ .

ليس منطقياً في نظر المعتزلة القول بأن الجنة والنار خلقتا مع العالم، إذ ليس ثمة فائدة من وجودهما ، وليس من ينتفع بالجنة أو يتضرر بالنار[1] .

ولئن كان مثل هذا الرأيّ المنطقي عاماً عند المعتزلة ، فإن بعض متأخريهم تبنى في معالجة هذه المسألة عرضاً وصفياً مباشراً لم يشأ أنْ يقحم فيها الأدلة العقلية كما لم يحاول بحث مشكلة الخلق نفياً أو إثباتاً بل يرى : " أن السمع أوجب أن الثواب من الله يحصل في الجنان ، وإن مكانها السماء ، والغرض أن يكون في موضع عال ، وأن النار تكون في الأرض والغرض أن تكون في مكان منسفل " [2]

ولئن كان التفسير المعتزلي يؤمن بوجود الجنة والنار بعد قيام الساعة لا قبلها، فإنهم لم ينجوا من هجوم مخالفيهم ، بل وضعتهم آراؤهم هذه في دائرة النقد والاتهام والشبهات .

فقد اعتبرت الأشعرية الممثل الرسمي للتقليدية الكلامية القول بخلق الجنة والنار قبل القيامة أمرا مقطوعا به . وان عدم الإيمان بهذا الخلق يعتبر مروقا من الدين وضلالا, وإخلالا بالعقيدة والإجماع[3] . فيما تندرج موضوعات العالم (الآخر) تحت مظلة الإيمان . كجزء من الجملة الدينية العامة التي تقرر ضرورة الإيمان (بالله واحدا وبأنبيائه وكتبه وبحياة أخرى بعد الموت) .

---

[1] المواقف ٣٧٥ .
[2] المحيط ورقة ٧٣ .
[3] الكرماني .الفرق الإسلامية , ط بغداد ١٩٧٣ , ص ٩٦ ــ ٩٨ .

البعد النظري الرابع

المنزلة بين المنزلتين

البعد النظري الرابع

((المنزلة بين المنزلتين))

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين , الذي يعني: " أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في درجة بين درجتي الكفر والإيمان. أي لا يكون مؤمنا ولا كافرا , بل فاسقا " [١] . بمعني أن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين (مؤمن – كافر) ، وحكم بين الحكمين كذلك ، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يُقَرر له حكم ثالث . وهذا الحكم وراء اصطناع مصطلح المنزلة بين المنزلتين . ذلك أن مرتكب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان , فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل منزلة ثالثة بينهما .

ويرى المعتزلة أن الحكم بفسوق المرء مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها , لأنها تتضمن مقادير الثواب والعقاب . ومثل هذه المسألة لا يعلمها العقل ولا يقرر فيها حكما . إلا إذا كان الثواب أكبر من العقاب , فان العقاب مكفر في جنبه. وان كان أقل منه , فإنما يكون محبطا في جنب ذلك العقاب[٢] .

وبمعني آخر , فان ذلك يعني الحكم علي مرتكبي الذنوب الذين يموتون دون توبة – نصوح – الحكم عليهم بالخلود في النار وتسميتهم " فسقة " . وجعلهم في مرتبة أدنى من المؤمنين وأعلي مقاما من الكفار [٣] .

---

[١] لعل الخياط المعتزلي وضع حدا نهائيا في كتابه لما أثير حول موقف الاعتزالية من مسألة الحروب الأهلية المحلية عقب اغتيال عثمان وتولي الخليفة الرابع قيادة الدولة . علي نحو لا يمنح المراجع الكلامية المعارض للاعتزال أي قدر عن الموضوعية أو الملاحظة العملية , بل سقط أصحابها في أحكام عاطفية تبدي انحيازها بغير ما تردد لروايات عائمة يصعب معرفة مصادرها أنظر . الخياط , الانتصار , ص ١٦٤ _ ١٦٥ .

[٢] القاضي . شرح الأصول ١٠٢٤ _ ١٣٨ , وانظر : الزركشي . البرهان في علوم القرآن , ط مصر ١٩٥٧ , ج ٢ , ص ٥١٤ .
وابن قيم الجوزية . الجواب الكافي , ط مصر ١٩٨٦ , ١١١ .

[٣] شرح الأصول ٦٩٨ .

وإذا كانت هذه هي الخطوط التفصيلية للبعد النظري الرابع بصورته الشكلية ومكوناته الكلامية العامة , فما هي الشروط الحقيقية التي كانت وراء أعداد هذا الأصل الذي اعتبر من أولى القضايا التي تعرض لها المعتزلة التي ترتبط بتأريخ نشوئهم وقيام حركتهم الفكرية [١] .

فبعد اغتيال الخليفة الثالث , تلمس المسلمون في القرآن والسنة مخرجا يواجهون من خلاله المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية ، التى تبدت فى تصاعد الجدل الذي أدي إلي إثارة قضايا خلافية كثيرة تعددت بشأنها الآراء وتشبعت المواقف . وزعم كل طرف أن وجهة نظره هي الحق, وأنه الأصوب في آرائه وموقفه ونجم عن ذلك كله ظهور الاتجاهات الكلامية المتعددة لتي عبرت عن تناقضاتها في صورة خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية [٢] وما لبث الخلاف الفقهي أن تحول إلي صراع دموي ومواجهة مسلحة في حروب داخلية عبر عنها الشهرستاني بقوله " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة , إذ ما سُلّ سيف فى الإسلام علي قاعدة دينية مثلما سلَّ علي الإمامة " [٣] والذي ترجم فيما بعد إلي مواقف مذهبية ضيقة واتجاهات فكرية متطرفة أسهم في تغذيتها أعداء الإسلام والمستظلون تحت رايته زورا وضلالا!

وقد باشر (الخوارج) إلي اتخاذ موقف صارم إزاء ظاهرة الفتن الداخلية وقادتها , فحكموا عليهم بالكفر . فالإنسان المكلف في رأيهم إما أن يكون مؤمنا وإما كافرا [٤] ﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً** ﴾[٥].

---

(١) راجع الراوي . ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد) ورقة ٢٦ .
(٢) راجع محمد علي أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام , ط مصر ج ١ , ص ١٧٣ .
(٣) الشهرستاني . الملل والنحل , ط مصر ١٩٦٨ , ج ١ , ص ٥٦ .
(٤) شرح الأصول ٦٦٦ – ٦٨٧ .
نهاية الإقدام ٤٠٧ . الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٨ – ١٠٩ .
الامدي . ابكار الأفكار لوحة ١٩٠أ .
(٥) سورة : الإنسان آية : ٣ .

فلا توجد منطقة وسطي بين الإيمان والكفر ، وبهذا الموقف القاطع فإن الخوارج تسقط نسبية الأحكام ، فأما الكل أو اللاشئ .

وقد أثار هذا الموقف الوثوقي عموم مفكري المسلمين والفرق الكلامية الذين وجدوا في رأي الخوارج تجاوزاً لطبائع الأشياء في الإسلام وتعاليمه وشريعته العادلة ، فكان أن أثيرت مسألة الإيمان وحدودها . فذهب واصل بن عطاء إلى القول: بأن فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا دونما توبة محققة فهو من أهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان :

أ – فريق أهل الجنة .

ب – فريق أهل النار .

فيما يُخَفَّف عن مرتكب الكبيرة العذاب وتكون درجته فوق درجة الكفار [١] .

ويبدو أن المفكر البصري يقترب من موقف الخوارج ، إذ أنه يعتبر الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر ، ثم يسوى بينه وبين الكافر في خلود العذاب ، على أن مثل هذا الرأي الذي وجد معارضة كبيرة يتسق من حيث دلالته مع البناء العقائدي للنظرية الاعتزالية ، إذ أن رأي كبير مفكري الاعتزال يفهم في ضوء معنى الإيمان عنده ، فليس الإيمان محض اعتقاد القلب أو ما ينطق به اللسان ، وإنما لابد أن تصدقه الجوارح [٢] ، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله " الشر " يكون قد فقد الإيمان ، فلا يمكن والحالة هذه تجزئة الإيمان أو الاكتفاء ببعد واحد فقط . ذلك أن الإيمان عند المعتزلة متعدد الأبعاد ، فهو يقترن بالعمل الصالح وينطوي عليه ، إضافة إلى كونه إقراراً بالقلب واللسان معاً [٣].

---

(١) راجع شرح الأصول ١٣٨ – ٦٢٤ ، ٦٢٥ . وانظر الاختلافات الكلامية حول هذه المسألة :
الجويني . الإرشاد ٣٨٤ .
البغدادي . أصول الدين ٢٤٢ .
أصول الدين ٢٤٢ . وشرح الأصول ٦٧ .
والأمدي . غاية المرام ٣٠٣ وما يليها .
(٢) المحيط مجلد ٣ ورقة ١٤٥ .
وشرح الأصول ص ٦٧ – ٧٠٢ – ٧٠٣ .
(٣) فضل الاعتزال ، ص ١٧٥ .

ومن ثمة فإن آيات كثيرة توطد لمعنى الإيمان من خلال التطبيق الفعلي المباشر والعمل المنتج ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ... ﴾[1] فلا دين من غير معنى أخلاقي ، ولا إيمان بدون عمل صالح يوثقه [2] .

وعلى هذا النحو يفهم الإيمان ببعديه النظري والعملي ، وبمدى قدرة الإنسان على التأليف المبدئي بين الفكر والتطبيق ، الأمر الذي يلزم بالضرورة أداء الطاعات وفعل الخيرات . فاجتناب الكبائر لا يكفي كي يسمى المرء مؤمناً ،- وإن كان هذا أقل قدر يقتضيه الإيمان – ولكن يشترط بتوثيق أداء الطاعة وفعل الخير .

ولم تكن مباحث البعد النظري الرابع تنتهي عند تلازم الفكر بالعمل ، بل كان من الضروري أيضاً لإتمام صورة المنزلة بين المنزلتين بمنظورها الاعتزالي أن يُعرض الجانب الآخر من ماهية الإيمان بعد أن تأكد الوجه الأول الذي يقرر أن الإيمان عقيدة وعمل . أو هو أمر لا ينفصل عن أداء الطاعات الواجبة ، لكنه أيضاً لا يكون ثابتاً في نسبته ، فقد يزيد الإيمان وقد ينقص . الأمر الذي يؤدي إلى تفاوت درجات المؤمنين تبعاً لتفاوت أعمالهم وصلاحها ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم " .

---

(1) سورة : البقرة آية : ٢٧٧ .
(2) شرح الأصول ٧٠٣ .

البعد النظري الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

البعد النظري الخامس

((الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)) [1]

تجئ أهمية هذا البعد من خلال واقعيته التطبيقية والعملية [2] تنفيذاً للأمر القرآني : ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[3] .

ومن هنا كان هذا المبدأ في رأي المسلمين فرضاً أخلاقياً لا يتصل بالبحث النظري المجرد ، وإنما ينبغي أن يتحقق عملياً بالنضال الدائم في سبيل الله وإقامة

---

(1) معنى الأمر بالمعروف :
هو الأمر الحسن .
والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح .
وهما (الأمر والنهي) قضية التكليف ، إذ لا يتجاوز التكليف هذين الحدين ، فإما أن يأمر بحسن أو ينهى عن قبيح .
ويعد البعد النظري الخامس أحد الإجراءات العملية التي تساعد على حسن استمرار الإنسان المسلم بما يترتب عليه من تكليف يلتزم بإدائه عقلا او شرعا . والمعروف ينقسم إلى قسمين :
أولاً : الواجب .
ثانياً : المندوب .
أما الأمر : فهو القائل لمن دونه مرتبة " افعل " .
والنهي : وهو قول القائل لمن دونه " لا تفعل "
وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله (حسن) أو دل عليه . ولذلك لا يقال في أفعال الله (معروف) لما لم يعرف حسنها ولا دل عليها .
وأما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله (قبحه أو دل عليه) ، ولو وقع من الله القبح لا يقال إنه منكر ، لما يعرف قبحه ولا دل عليه .
راجع القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤١ ــ ١٤٨ .

(2) يعد واصل ابن عطاء أول من حول هذا الأصل النظري إلى الواقع العملي التطبيقي ، حين بث أتباعه وأنصاره في أرجاء أقاليم العالم الإسلامي ، يناضلون من أجل الإسلام ويدعون إلى الاعتزال . ويتصدون لفرق الغلاة والزندقة والثنوية .
راجع القاضي عبد الجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٤٧ . وقد أوجب المعتزلة تنفيذ هذا الأصل وتطبيقه بكل الوسائل الممكنة لساناً ويداً وسيفاً ، وقد أصبح الجانب العملي لهذا المبدأ أحد أبرز التقاليد النضالية للفكر الاعتزالي باعتباره واجباً أخلاقياً لا يستقيم إيمان المعتزلي إلا بتولية والالتزام بتحقيقه .
أنظر : الأشعري . مقالات الإسلاميين ٣١١/١ .
والمسعودي . مروج الذهب ، ط دار الأندلس ٢٢٣/٣ .

(3) سورة : آل عمران آية : ١٠٤ .

أحكامه على كل مخالف للإسلام في أوامره ونواهيه[١] سواء أكان مسلماً أم غير مسلم[٢] . وبنفس القدر والأهمية فإن هذا الأصل العقائدي أعد لمواجهة التحريفية التي قادتها الزنادقة والغلاة والمنشقون على الإسلام . وكل أعداء العدل والتوحيد .

كذلك فإن المعتزلة استهدفت من وراء هذا المبدأ تحدي المخالفين من المشبهة والجبرية وعموم الاتجاهات المناوئة للعقل والحرية .

١- كيفية معرفة حدوده :

ولئن كان مبدأ الوجوب على تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متحققاً بالإجماع الإسلامي العام [٣] ، فإن كيفية معرفته تنوعت بتنوع النظرات ، فيما إذا كان مثل هذا الأمر يعلم عقلاً أم عن الطريق النقلي ؟

ففي الحال الذي أوجبه الجبائي استدلالا وخبراً معاً [٤] ، اقتصر العلم به عند ابنه أبي هاشم على " الطريق السمعي " فيما عدا الدفاع عن النفس والمال . واستند أبو على في وجوب الأصل الخامس " عقلاً ونقلاً " إلى أن دلالة العقل لا تنفك في هذا الأمر بالسمع والوحي ، ويؤيد بهما .

بل يتفوق الوجوب العقلي على السمعي " إذ لو لم يكن الطريق إلى وجوب هذا الأمر عقلاً لكان ينبغي أن يكون المكلف مغرياً بالقبيح ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك" [٥] .

وقد انفرد الجبائي الكبير عن عموم المعتزلة التي تولت مبدأ الوجوب الشرعي

---

(١) إذا كانت الاعتزالية قد جعلت من هذا الأمر أصلا من أصول نظريتها العقائدية ، فإن الفرق الإسلامية عموما اعتبرته فرعا من فروع الدين باستثناء الخوارج .
راجع : الكرماني . الفرق الإسلامية ، ط بغداد ١٩٧٣ ، ص ٦٢ .
الغزالي . إحياء علوم الدين ٤٠٨/٢ .
ابو بكر الخلال . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ط مصر ١٩٧٥ ، ص ٨٤ .
الماتريدي . البداية في الكفاية ، ط مصر ١٩٦٩ ، ص ١٢٤ .
(٢) القاضي عبد الجبار . المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٨ . وشرح الأصول ص ١٤٢ .
(٣) دفعت طائفة من الحشوية وجوب هذا الأمر .
راجع الصاحب بن عباد . الإبانة عن مذهب أهل العدل . ط بغداد ١٩٦٣ ص ٢٧ .
(٤) راجع القاضي المعتزلي . شرح الأصول ، ص ١٤٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ – ٧٤٣ .

وأقرته. فيما يشدد القاضي عبد الجبار على الجانب السمعي من خلال وحدات النقل الشرعي ومصادرها الأولى والثانوية "الكتاب والسنة والإجماع" وعلى النحو التالي:-

أ – المصدر النقلي الأول : الذي أثبتته الآية القرآنية : ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ** ﴾ [1]

ب – المصدر الثاني وثقته السنة النبوية: **((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان))**[2] .

ج – أما الإجماع فلا إشكال فيه ، لأنهم قد اتفقوا على هذا الأمر " [3] .

٢- شروطه [4] :

وبهدف تنفيذ المبدأ الخامس (بأمره ونهيه) تنفيذاً تطبيقياً ، فثمة شروط يتوجب توفرها تعطي الشرعية الكاملة للقيام بمهام هذا الأمر . فيجب بوجودها وينتفي بزوالها ، وكما حددها المعتزلة :

أ – الوضوح الأكيد الذي يعطي المسألة بعدها الشرعي المطلوب فعلى الإنسان أن يعلم أن المأمور به (معروف) وأن المنهي عنه (منكر).

ومثل هذا الشرط يعد ضرورياً وواجباً في تجنب مغبة الخلط بين طرفي المبدأ في الأمر والنهي ، لذلك وجب التمييز المحقق لئلا يأمر بمنكر أو ينهي عن معروف .

ب – يستدعي الشرط الثاني: العلم بالدليل المادي في تحقق المنكر وتعيّنه حسياً. وإدراكه بالعين المجردة وعلى أرض الواقع .

كأن يرى: آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة، والمعازف جامعة.

ج– ضرورة أن يكون الأمر صوب هدف تحكمه ضوابط قبْلية ، لئلا يفضي على مضاعفات في مضرة أكبر منه ، فإنه لو غلب ظنه ، أن نهيه عن شرب الخمر

---

[1] سورة : آل عمران آية : ١١٠ .
[2] صحيح مسلم ، ط مصر ١٩٢٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢ .
[3] القاضي . شرح الأصول ، ص ١٤٢ وما يليها .
[4] المصدر السابق ، ص ١٤٣ .

يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو يحدث حريقا في منطقة سكنية ، فإن مثل هذا النهي لا يجب وكل ما لم يجب لا يحسن " .

د – يتعين التأكد علماً وبغالب الظن والاعتقاد ، أن لقول الآمر وتوجيهاته تأثيراً مباشراً وفاعلاً في أمره ونهيه .

هـ – وتعد قضية الإمام " الحسين " أبرز نماذج هذا المبدأ ، ومن بين أكثر تطبيقاته دلالة ، حيث برهن بخروجه على السلطة الجائرة ، وبثورته التي قادها حتى النهاية أمراً فريداً في مقاومة قهر الحكام الظلمة والسلطة المستغلة ، وانتصاراً للمثل الإسلامية الحقيقية ، بأن يدفع الإنسان حياته معادلاً موضوعياً في تأكيد شرعية العدل الاجتماعي وضرورة الاستقامة الأخلاقية التي يحتمها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " .

٣- كيفية تنفيذه :

تقتضي مهام القيام بهذا المبدأ ليس فقط في تهيئة وسائل تنفيذه ، وإنما بتحديد طريقه ، على نحو يكون متدرجاً بخطوط تتوالى في ارتقائها ، وعلى ذلك ينبغي أنفاذ الأمر – بالأسهل – فلا يجب تخطيه إلى الأمر – الأصعب ويتحقق العلم بهذا التدرج التصاعدي عقلاً وشرعاً .

أما من الناحية الأولى [1] :

إذا تمكن تحقيق هدف الأمر – بالسهل – فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب .

وأما من الناحية الشرعية :

فإن الآية القرآنية ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** ﴾[2]

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٤ .
(٢) سورة : الحجرات آية : ٩ .

فالخبر القرآني يوجب بأمره إصلاح أطراف الخصومة . وفض النزاع بينهم بالحسنى أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل إلى أن ينتهي بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم [١] .

وإن كانت معتزلة بغداد قد وظفت الخبر القرآني لصالح شرعية الدولة في موقفها من مثيري فتنة " الجمل " [٢] . فإن متأخري المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار الذي يسعى إلى نفي أن يكون وجوب الأمر هنا وتنفيذه بوجود حاكم أعلى للدولة شرعياً ، ففي رأيه: أن هذا الأمر لا يرتبط بوجود رئيس للدولة مفترض الطاعة ، لأن الدلالة التي تؤكد وجوب هذا الأمر دلالة الأصول الشرعية ذاتها " الكتاب والسنة والإجماع" ، وإنها لم تفصل بين أن يكون هناك حاكم أعلى وبين أن لا يكون ، لذلك حدد القاضي عبد الجبار أبعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين :

أحدهما : ما لا يقوم به إلا الإمام الشرعي المنتخب .

ثانيهما : يقوم به كافة الناس .

أما المجال الأول فيتأكد في مهمة الإمام بإقامة الحدود وحفظ وحدة الإسلام وسلامة مواطني دولته ، وسد الثغور ، وتهيئة الجيوش . وتولية القضاء والولاة .

ويدخل في المجال الثاني ، الاختصاص الجماهيري الذي ينبغي أن يباشر مهامة عموم الناس نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا. أما إذا كان ثمة إمام مفترض الطاعة فالأولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة [٣] . ويبدو واضحاً أن القاضي عبد الجبار وبمقياس الفكر الفقهي الاعتزالي يكون قد حدد تراجعه وذلك عن طريق تقليص أهلية الأمة بخاصية القيام بهذا الأمر وإناطته بالحاكم الأعلى للدولة .

---

(١) القاضي . شرح الأصول ، ص ١٤٤ .
(٢) راجع ابن أبي الحديد . شرح نهج البلاغة ، ط مصر الأولى ٢١٢/١ .
(٣) القاضي . شرح الأصول ، ص ١٤٨ .

وربما كان مثل هذا الموقف السياسي نتيجة مباشرة لعلاقة القاضي الوطيدة بأمراء الاحتلال البويهي : ومصالحه الشخصية المرتبطة بوجود سلطتهم [١] .

ومثل هذا الموقف أيضاً يحمل تناقضه في منظور الحركة الاعتزالية التي اشتهرت بتقاليدها الثورية وبصلابة إيمانها المبدئي في الدعوة إلى مقاومة السلطة الظالمة ومقارعة حكامها الجائرين ، والتي أوجبت على عموم الناس الاصطفاف العملي في الخروج على السلطان المستبد ليس فقط عن طريق الاحتجاج السلمي ، بل وباستخدام السلاح إذا اقتضى الأمر ذلك لإزالة الحاكم الظالم تنفيذاً للأمر بالمعروف وضرورة النهي المنكر[٢] وإقراراً للعدالة التي تقضي المحافظة على مصالح المجتمع العليا .

ولم يكن مثل هذا الموقف الحاسم من الذين أطلقوا على أنفسهم " أصحاب العدل " وأنهم دعاته موقفاً ثورياً عاطفياً ، بل يستند إلى مسوغات شرعية وحيثيات أخلاقية في مقدمتها القرآن والسنة وإجماع جماهير الإسلام، التي تدعو مجتمعة إلى إزالة الحاكم الفاسق ، الجائر ، لشرط توفر القوة القادرة (الثورة) وإن يكون قائدها قائداً عادلاً يتولى تنفيذ الأحكام ملتزماً بالشريعة ، مدافعاً عن العدل والتوحيد [٣] .

---

[١] بعد أن أصبح عبد الجبار بن أحمد قاضي قضاة الدولة ، البويهية ، أصبح أيضا من كبار راسماليها ، فقد جمع ثروة عريضة " .. إنه ولي القضاء وحصل على المال حتى ضاهي قارون في سعته " .
راجع عبد الكريم عثمان . قاضي القضاة ، ط بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٠ .

[٢] الأشعري . مقالات الإسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج ٢ ، ص ١٢٥ . وانظر
Guillaume Islam London 1963, P.P . 113 , 125 .

[٣] راجع . الأشعري . مقالات ١٤٠/٢ ، وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ١٥٦/٢ .

البعد الأخلاقي للنظرية الاعتزالية

يمثل الأصل الخامس " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " المجال التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، باعتباره واجباً أخلاقياً عملياً ، ينبغي وضعه في مقدمة الفرائض التي يتوقف صلاح الشريعة والمجتمع عليه . استنادا إلى الخبر القرآني والمرويات النبوية المتواترة ودعوتهما الصريحة إليه وإلزام الأمة بأمر تنفيذه .

كل ذلك جعل الحركة الاعتزالية منذ قيامها تتولى تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عملياً . بكافة الوسائل وعلى جميع الوجوه . تنفيذاً لأحكام الدين وحماية للحياة والمجتمع والإنسان .

ومن هنا أيضاً تكتسب أيديولوجية الاعتزال واقعيتها الدينية والاجتماعية في أنها لم تتوقف عند حدود البرنامج النظري لعقيدتها ، وإنما بقدرتها على التعبير الواقعي للفكر الإسلامي , ومواقفه النظرية ، فى انسجام واضح . بين الفكرة والعمل

١- انتقل الفعل الاعتزالي من دائرة الصفات الإلهية وتجريداتها الماورائية . إلى أمر أخلاقي فرض الاصطدام المباشر مع الثنوية والزنادقة ، وعموم التيارات التحريفية . وقد تطلب ذلك تحديد المواجهة في أربع قضايا أساسية :

أ- أثبات حدوث العالم مقابل الموقف المادي الدهري [١] الذي نتج عنه القول بقدم العالم وأزلية الطبيعة .

ب- التوحيد إزاء من أنكر الوجود الإلهي[٢] أو عدده أو أخل بمبادئه.

---

[١] يعتبر بشر بن المعتمر مؤسس جناح الحركة الاعتزالية في بغداد أول المعتزلة الذين تصدوا للفكر المادي الذي عبرت عن بنائه الفلسفي " الدهرية " .
راجع ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ وثمة كتاب أخر ينسب إلى المفكر أبي على الرماني نقض فيه أراء الدهريين.
القفطي . ابناه الرواة ، ط مصر ١٩٧٣ ، ج٢ ، ص ٧٩٦ .

[٢] يتأكد حجم المواجهة بين الاعتزال وهؤلاء من خلال قائمة النقوض التي تولي أعداد وثائقها كبار مفكري الاعتزالية :
أبو عفان الرقي : التوحيد والرد على الملحدين .
أبو الهذيل العلاف : إثبات التوحيد والرج على الملحدين .

جـ – وعبر مبدأ (الأمر بالمعروف وتطبيقاته) تجئ قضية (الصفات) أكثر مشاكل الفلسفة الكلامية جدلا وخلافا ، وفى مجالها كان الصراع مع الحشوية والمجسمة[1] وتصاعد هذا الصراع ليشمل عموم الاتجاهات السلفية والمحافظة في موقفها من مسألة " خلق القرآن " باعتبارها إشكالية الصفات الأولي ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه مطلق ، وبين ما يهدف إليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من مقاومة المخالفين [2] .

د– ومن أجل الدفاع عن التوحيد وتنزيه الذات الإلهية ، وإقصاء المقالات الحسية المادية وجهت الاعتزالية مناهجها النقدية صوب التصورات المتدنية للذات الإلهية، تفنيداً لأراء أصحابها من المشبهة والمجسمة والحشوية [3] .

وإزاء هذه القضايا الأربع تبدى البعد التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، الذي شدد على ضرورة اعتماد برنامج عقلي صارم لمبدئية التوحيد وأفكاره التجريدية إزاء

قطرب المستنير : الرد على الملحدين في متشابه القرآن .
الجاحظ : الرد على من ألحد في كتاب الله .
الخياط : الرد على ابن الراوندي الملحد . نقض بعث الحكمة على ابن الراوندي .
=أبو بكر الزبيري : نقض على ابن الراوندي كتبه الأربعة الجبائي الأب نقض كتب ابن الراوندي أيضاً : " التاج، الزمرد ، قضيب الذهب ، عبث الحكمة " البلخي : النقض على ابن الراوندي الملحد في نظم القرآن .
الجبائي الابن : نقض الفريد لابن الراوندي .
راجع :
الخياط . الانتصار ، ص ١٧ ، ٢٦
الداودي : طبقات المفسرين ، ط مصر ١٩٧٢ ٢/٢٥٥ .
القاضي عبد الجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .
ابن المرتضي . طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٨٥ .
القاضي . فضل الاعتزال ، ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .
ابن الجوزي . المنتظم في التاريخ ، ط حيدر اباد ٦/٩٩ .
القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، بيروت ١٩٦٦ ، ج١ ، ص ٦٢ – ٦٣ .
القاضي . أعجاز القرآن ، ط مصر الأولي ، ص ٩ .

[1] القاضي . المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .

[2] راجع ابن حسان . الفصول المختارة ، ط مصر ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ١٣١ . وشرح الأصول ، ص ٢٣٢ ، ٤٠٢ ، ٧٠٤ . وانظر محمد علي ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر ١٩٧٤ ، ج ١ ، ص ١٧٠ .

[3] راجع : القاضي . المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٢ ، والمغني . الإمامة . القسم الأول ، ص ١٢ – ١٤ .

الزنادقة والثنوية في مواجهة صريحة حاسمة اتخذت مختلف أساليب التصدي حجة وبرهاناً .. منذ البدايات الأولى لانبثاق الاعتزال .

ففي المجال النظري حاول المعتزلة أن يبرهنوا منطقياً على تهافت البناء الفلسفي للثنوية وتناقض أدلتها .

ويبتدئ الاعتزال[1] براهينه بالملاحظات التالية :

أثبتت المانوية الهين " النور والظلمة " وادعت أنهما حيَّان فاعلان .

وماثلت الديصانية المانوية في خطها الثنائي، فيما خصت النور بالحياة واعتبرت الظلمة ميتة وأضافت المرقيونية ثالثاً مع النور والظلمة حين رأت أن العالم ممتزج من تداخل الاثنين، وأولى دلالات تهافت تفسير المنظومات الثنائية، تبتدئ بالبديهية القائلة، بأنه لو افتراضنا جدلاً: مع الله ثانياً يشاركه في جميع صفاته، يدل على تناقض مقدماتهم ومن ثم خطأ نتائجهم بالضرورة.

ذلك أن الذي يدل على مثل ذلك ، هو أن النور جسم رقيق مضئ ، والظلمة جسم رقيق غير مضئ ، والجسام (فيزيائيا) ترتبط بالحوادث لا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب أن يكون " حادثاً " مثلها .

فكيف يمكن القول بأنهما قديمان ؟

وإذا كانا قديمين ، لوجب الاستغناء بأحدهما عن الأخر [2] !

وإذا إفتراضنا صحة تفسير مقالة الثنائية وأقررنا جدلاً صدقها ، فينبغي أن يبطل حسن الأمر والنهي ، والمدح والذم ، لأن الأمر لا يعدو أن يكون أمراً بالخير أو أمراً بالشر ، فإذا كان بالخير فإنه يكون أمراً للنور ، وإذا كان أمراً بالشر فإنه أمر للظلمة ، ومثل هذا التفسير يهدد بنية الفكر الثنائي بجملته وينقض كل مقوماته ، ذلك أن الظلمة غير قادرة على مثل هذا الأمر. كذلك لا يجوز أن يكون أمراً للنور ، لأنه لا يمكن الانفكاك عنه [3].

---

[1] راجع الراوي : العقل والحرية ، ص ٢١٩ وما بعدها .
[2] القاضي . شرح الأصول ، ص ٢٨٥ – ٢٨٦ .
[3] المصدر نفسه .

وفي مواجهة " الديصانية " والرد على فكرياتها ، يفترض القاضي عبد الجبار موافقته الأولية على مقدمات قضاياها ، في أن الظلمة فاعلة للشر ، ومثل هذه الفاعلية تستوجب ضرورة أن تكون الظلمة قادرة ، وإذا كانت كذلك ، فينبغي أن تكون حية ، فكيف تتوافق مقدمات الديصانية مع هذه النتائج ، بعد أن أقرت " بموات " الظلمة .

والقضية المنطقية التالية تفضي في برهانها على تهافت الفكر الثنائي المعبر عنه بالديصانية :

١- الظلمة فاعلة للشر قادرة .

٢- فإذا كانت قادرة فهي حية .

٣- فإذن لا يمكن أن تكون ميتة .

وماذا عن المرقيونية التي أثبتت ثالثاً ؟

ما هي صفات هذا الثالث ؟

منطقياً ينبغي أن يكون قديماً ، لأنه يماثل الاثنين القديمين ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في هذه الصفة يوجب التماثل . وهذا يقضي أن يكون مثلاً للنور والظلمة ، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الأخر قادراً عليه أيضاً،كما ينبغي أن يكون الثالث قادراً عليه ، وهذا ينتهي إلى الاستغناء عنهما[1]

وإذا كانت الاعتزالية قد فندت فكريات الثنوية فرقة أثر فرقة ، فإن قاضي القضاة يواصل حواراته مع الثنوية ومنظري عقائدها ، عبر مجادلة مستفيضة ترتكز على القضايا الأساسية التي تشكل إرثها الثقافي والفلسفي والأخلاقي ، ومن خلال أدواته الاعتزالية في العقل ومناهجه ، وأولى القضايا التي يثيرها البناء الفلسفي الثنائي ، تتبدى في القضية الأخلاقية أيّ " العدل والظلم " ذلك أنهم اعتبروا اللذة والألم متضادين ، قياساً على تضاد القديمين عندهم " النور والظلمة " .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ .

وفي جواب الفكر المعتزلي عن ذلك " إن الآلام قد تكون حسنة ، وقد تكون قبيحة ، وإن الملاذ كالآلام ، وإن لا تضاد بينهما في الحقيقة ، إذ أنهما ينتميان إلى جنس واحد ، فإن لم يُجزِ في الفاعل الواحد أن يوصف بهذين دفعة واحدة ، فإنه يجوز أن يوصف بهما في وقتين . فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت ، واللذة في وقت آخر فلا تحتاج إلى فاعلين [١] .

ثم ينتقل القاضي في تحليلاته إلى قضية القدم والحدوث ، فيعتبر الإقرار بحدوث الأجسام ، يخفف عنا عناء كبيرا في حوارنا مع الثنائية ، لأنه إذا ثبت الحدوث بالأدلة والمبرهنات العقلية ، فسوف يؤدي وعلى الفور إلى انتفاء مقولتهم بقدم الاثنين (النور والظلمة) . لأنهما يدخلان في نطاق المادية ويفضي إلى نتيجة بطلان هذه الأجسام بنوعيها الصفات والأغراض . وإذا كانت حجة الثنائية في قدم الأصلين ، ودفاعها الحار بأنهما يتميزان قبل الامتزاج عن الصفات الحسية المادية للأجسام ، وانهما جوهران ، وان الامتزاج كان ضرورياً ، وان أعراضها المحدثة لا تنسحب بالضرورة على حدوثهما ، تأتي إجابات الاعتزال – فيزيائية – تبعا للقوانين الطبيعية ذلك أن كل موجود له حيز مكاني ، فلابد من كونه مجاورا لمثله ، أو مفارقا له ، فلا يجوز أن يوجد خالياً من الأعراض[٢] .

وقد أكدت الثنائية هذا المعنى الحرفي الفيزيائي من خلال سياق تفسيراتها أن النور في عالمه بعضه يكون مماسا لبعض ، وكذلك الظلمة في مجالها ، وقد اثبت أكثرهم نهاية الظلمة مماسة لبداية النور – وإن كان منهم من يثبت بين الاثنين مزجاً وتداخلاً [٣] .

والسبب الذي دعا الثنائية إلى تفسير عقيدتها على أسس ميثولوجية ثنائية ، " أنهم فعلوا ذلك لأنهم نفوا الصانع ، ووجدوا أمورا حادثة وتركيبات مختلفة ، فخطر

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٩ . والمغني ٥/٢٢ .
(٢) المغني ٥/٢٢-٢٣ .
(٣) المصدر نفسه ٥/٢٣ .

لهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين ، فأثبتوهما قديمين " [1] . ومثل هذا التفسير يبدو مبرراً لدى الثنائية ، عبر هذه المعطيات التي لم ترق باعتقادها إلى علة أولى للوجود أو إلى سببية تعيّنه ، وعليه ، فإن اتجاهاً بديلاً سوف يبحث عن علل أخرى لتفسير العالم ، وهذا ما جعل الثنائية تعيد الأعراض بصفاتها الإيجابية والسلبية إلى عنصرين أساسين (النور والظلمة) فأعتبرتهما علة وجود هذا العالم ، من خلال مبدأ تناقض (القديمين) وصراعهما المتصل ، الذي أدى في نهاية الأمر إلى صياغة هذا التصادم برؤى أسطورية.

وغاب عن الثنائية كما غاب عن كل الحركات الفكرية المماثلة التي تقف خارج دائرة التأريخ الاجتماعي ، " مبدأ السببية " حتى في أبسط أشكاله الساذجة ، فإذا كان العالم نتيجة العنصرين القديمين "الخير والشر" وما يقابلهما من نور وظلمة، فهل يتساءل هؤلاء عن علتهما الفاعلة وحقيقتها[2]؟

توقفت الإجابة الثنائية عند حدود القول بالاثنين فليس غير الفاعلين القديمين للاعراض ؟

وإذا كان مفكرو الاعتزالية قد برهنوا تهافت ميتافيزيقا هذين الفاعلين باعتبارهما أجساماً فلابد من إثبات فاعل لهذه الامتدادات الفيزيائية ، بعد أن أثبتوا المتضادات الميتافيزيائية (الخير والشر) . فإن ذلك يؤدي إلى إثبات المتضادات الطبيعية، كالحركة والسكون ، والتأليف، والاعتماد، وجميع الأعراض التي هي أوضح إثباتا من الخير والشر، وإذا ثبتت مادية النور والظلمة، فإن ذلك يفضي بالضرورة إلى إسقاط جملة اعتقادات الثنائية، وبتحديد منطقي، إذا سقطت المقدمتان ، انتفت النتيجة ، وإذا نقض السبب زال المسبب .

ومن خلال ذلك كله ، فإن المفاهيم الثنوية وتفسيراتها تصبح مفرغة من أي

[1] المصدر نفسه .
[2] المصدر نفسه ٥/٢٤ والعقل والحرية ، ص ٢٢٣ .

معنى ، فإن ما قيل عن النور وصفة القدم الروحية ، يعني إثبات غير القديم قديماً ، ومثل هذا الاعتقاد يتنافى مع البرهنة على أن النور جسم مادي[١] .

ومن ناحية ثانية ، فإن ما أثبتته الثنائية من كون العنصرين قديمين يسقط من أن كون القديم قديماً لنفسه ، فلو كانا قديمين على ما اعتقدوا لتوافقا في الصفات الأخرى . والذي نعلمه أنهما متضادان ، وان صفة احدهما تخالف صفة الأخر ، ويصح من احدهما ما لا يصح من الأخر لطبعه . وإزاء هذه الصفات التي يتميز كل منهما به وأوجه التضاد بينهما يقضي بانتفاء قدمهما ، إذ لو كان قديمين ، لكان من المحال خلافهما في ذلك أجمع، ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الأخر ، من خير أو شر ، وذلك يبطل طريق الثنائية إلى إثبات الأصلين [٢] .

وفي موضوع القدرة ، أكدت الثنائية على فعالية النور على الخير ، مقابل قدرة الظلمة على الشر . يعارض المعتزلة هذا الرأي فيلجأون إلى قلب الجدل الصاعد على رأسه فينزلون " القدرة الميتافيزيائية – الثنائية " إلى الأرض ، فالقادر هو الإنسان ، حيث يتصرف بإرادته الواحدة والسبب الواحد ، وقد يقع منه الخير، وقد يقع منه الشر، والعلم، والجهل إلخ... " [٣].

إذ أن إمكانية الخير (إنسانيا) هي في الوقت ذاته وبنفس الدرجة ، إمكانية الشر[٤] . فالإنسان " مخلوق عاقل " لأنه كائن حر يملك الاختيار بين فعل الخير أو فعل الشر ، وإزاء هذه الإمكانية ، أو القدرات البشرية الفاعلة فلم يبق أمام الثنائية حجة تقيم عليها أصليها القديمين . ويفترض المعتزلة التسليم جدلاً بمبدأ فعالية النور وقدرته على الخير بطبعه ، مما يلزم أن تثبت الثنائية المتحرك متحركاً أبداً والساكن ساكناً أبداً . وإذا استحال إثبات ذلك ، يوجب عليهم إبطال الدعوى القائلة بأنه المزاج

---

[١] المغني ٥/٢٥ .
[٢] المصدر نفسه ٥/٢٦ .
[٣] المصدر نفسه .
[٤] راجع زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية . القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٢ .

يحدث بعد أن لم يكن، وأن التباين يزول بعد كونه ، فإذا انتفى ذلك تبين رأي المعتزلة حجة وبرهانا بعد أن تأكد استحالة حلول المزاج ، لأن الشئ لا ينقلب طبعه أصلاً ، ولا يصح منه خلاف ما يوجب طبعه، وإذن فإن قول الثنوية بالمزاج يقضي بتداعي مذهبهم(١) .

ولتوضيح هذه المسألة ، نقول: أن عملية المزاج تفسر أولاً من خلال تباين العنصرين وامتزاجهما ، بإختيار احدهما الظلمة أو باختيار النور، أو تصادف ذلك اتفاقا من غير قصد ، إن مثل هذه الدعوى التي تمسكت بها الثنوية ، ودافعت عنها المرقيونية يسقطها العقل المعتزلي ، ذلك أن طبع الشر لا يتغير عما يحتميه او يقتضيه اختيار المختار ، بمعنى أخر: أنه لا يمكن أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح في طباعه ، وطبعهما يقتضي التضاد والتباين ، فكيف يصح حصول المزاج فيهما باختيارهما ؟ .

وللإجابة على مثل هذا التساؤل ، ينبغي القول أولا: أن طبع الظلمة يقتضي ضد ما يقتضي به طبع النور ، لذلك اشترطوا تباين الأصلين من حيث فاعليتهما للخير والشر .

وإذا كان التضاد واحدا (أي من جنس واحد) فلا ينبغي القول أن ذلك يجب بطبعهما . أي : إذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعهما يشترط الامتزاج لأنه حادث ولو أوجبه لم يكن امتزاجهما في بعض الحالات أولى منه في حالة أخرى . لأنه ما لا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص أو ينفرد به في حال دون حال(٢) .

على أن النور الذي مازج الظلمة لا يستدعي وجوباً ضرورياً بممازجته له بطبعه أولّى من سائر النور ، لأن جوهر الكل جوهراً واحداً ، وهذا يسقط مقالة الثنوية القائلة بأن بعض النور مازج الظلمة دون بعضها الأخر ، كما يوجب عليهم

(١) المغني ٢٧/٥ – ٢٩ .
(٢) المصدر نفسه .

القول بأن (جميعه) لا بعضه قد مازج الظلمة . ومثل هذا يستحيل تحققه، إذا كانت أجزاء النور لا نهاية لها في جبهاتها الخمس، على أن ما يقع منها من (الخير والشر) بطبعها ، يجب أن يكون غير متناه ، وإذا لم تتناه أجزاؤها ، وحدوث ما لا نهاية له يستحيل ما قرره المعتزلة من قبل من تناهي الحركات[1] لإثبات قدم الله وحدوث الأعراض[2]، وإذا انتهى مفكرو الاعتزال من اعتراضاتهم على فصائل الثنوية وفرقها ، فإنهم لم يترددوا من إيراد ملاحظاتهم في أهم القضايا التي قام عليها بناؤهم الفلسفي ، في توضيح عقيدتهم التوحيدية إزاء الثنوية [3] :

١- إن الخير لا يعتاد الشر ، وان الشئ الواحد قد يحدث على وجه يكون خيرا وعلى وجه آخر مضاد يكون شرا ، إذا أريد بالخير والشر اللذة والألم ، أو أريد به الحسن والقبح ، وان الألم لا يوصف بأنه شر بسبب من كونه ألماً ، ولا النفع يوصف بأنه خير لمجرد كونه نفعا .

٢- المقولة الثنائية تنتهي في خطها المباشر إلى تقرير"إن العالم مركب من عنصرين (نور وظلمة) مثل هذا الخط يصبح هشا، متداعيا ، إذ يجوز أن يكون المحدث أحدثهما مركبان ، وأن التركيب محدث عن هذين الأصلين ، فينبغي أن يكون لهذا التركيب محدث قديم .

٣- الفلسفة الثنائية التي تعتقد بقدم الاثنين ، والحدوث والصنعة والتركيب، وأن هذه الصفات لا تكون إلا من أصل قديم ، مثل هذه الدعاوى تسقطها المقولة الاعتزالية التي تقرر: بأن الشر لا يكون حادثا من شئ غيره، وأن المحدث إنما يحدثه باختياره .

٤- الزعم بأن العنصرين – حساسين ،دراكين ، سميعين ، بصيرين، تدحضه

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه ٢٩/٥- ٧٠

الصفات المادية التي يدخل العنصران في دائرتها ، فليس ثمة قدرة ، أو فعل ، أو علم لأي من العنصرين.

٥- وينقض الدعوى القائلة بان (الأصلين مختلفان في النفس والصورة) تماثل الجواهر إذ يصح على بعضها ما يصح على سائرها . وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة ، إذا أريد بالصورة كيفية تألفه، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما إذا أريد به ، ما به ، تبين الظلمة من النور من الأعراض ، فلابد أن يختلفا فيه وإن صح أن يتفقا فيه من بعد على ما ذكر في تماثل الجواهر .

٦- وإزاء هذا القول بتضادهما في الفعل والتدبير ، فقد تأكد لنا من قبل ، على أنه لا تدبير لهما ولا فعل ، إلا ما نشير به إلى الفاعل منا ، وذلك لا يمكن أن يقال فيه أنه نور أو ظلمة ، إلا بعد أن يثبت ما يذهب إليه الثنائيون من الأصلين . وقد برهن المعتزلة على أن ما زعمه هؤلاء من تضاد في الفعل خيرا أو شرا ، ليس تضادا .

٧- والزعم بأن جوهر النور (فاضل حسن) يختص بالصفاء ، وجوهر الظلمة يختص على الضد من ذلك ، يفسد هذا الزعم ، القول بأن الخير والشر والصلاح والفساد ، لا يقع منهما بالطبع، وأثبت المعتزلة تهافت ذلك بوجوه افتراق العنصرين ، في صفاء أحدهما ، وكدورة الأخر لا فائدة فيه .

٨- وادعاؤهم بأن النور طيب الريح ، ليس ثمة دليل يقوم عليه ، إذ قد يكون نورا ولا رائحة له بتاتا ، وقد يكون ظلمة ولا يختص برائحة .

٩- وإذا كانوا قد خصّوا النور بحسن المنظر ، فليس الأمر كما زعموا ، لأن منظر الواحد منا ، قد يكون أحسن من منظر النور الخالص ، وإن كان مزاجا من الأمرين .

١٠- أما أنهما لم يزالا متباينين ، ثم إمتزجا من بعد ، فقد تهافت هذا القول

وفسد سائر ما أضافته الثنوية إلى النور والظلمة بالطبع وإنه يجب تجويز خروجهما عنه .

١١- والاعتراض الذي قدمه المعتزلة في النهاية كان في دعوى فصائل الثنوية التي زعمت أن عالمي النور والظلمة ، غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة لقائهما والذي يبطل مثل هذه الدعوى هو " حدوث الأجسام وان من صفات المحدث وحده أن يكون متناهيا ، وإن كانوا لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة فكيف ثم في اعتقادهم التأكد من عدم تناهي العنصرين ؟

وإذا كانت هذه هي اعتراضات مفكري الحركة الاعتزالية وإلزاماتهم على الثنوية ومحاورها المذهبية ، فإن هذه المواجهة بين ممثلي العقل في الإسلام من ناحية ومناهضي بنائه الثقافي من ناحية أخرى ، لم تتحقق بعيدا عن شروط التحدي التأريخي بين جبهة فكر الحرية والاختيار الملتزم بالحقيقة الحضارية للإسلام وبشروط الحياة الثقافية للمجتمع. وقد استلزم ذلك أن تنهض العقلانية بدورها إزاء الإرث العرقي المعبر عنه بغطاءات كلامية وفلسفية وتنوعات أدبية جمالية . الذي وجد احتواء لمطلقاته الأسطورية في عقول بعض مناوئي الإسلام الحضاري الذين تفوق ولاؤهم العنصري على انتمائهم للدين الإسلامي ، وعدم قدرتهم على التحرر من الإرث الثنوي . ومن ثم كان على الحركة الاعتزالية أن توسع آفاق منهجها النظري في فتح صفحات عميقة من الحوار العقلاني مع ممثلي الاتجاهات المناهضة فتقيم الحجة عليهم وتقضي ببطلان آرائهم (١).

ولم تكن الحركة الاعتزالية الفتية قد تخطت السنوات العشر الأولى في تأسيسها حتى بدأ واصل بن عطاء حملته على الفكر الثنوي ونظرياته (٢)، في وقت

---

(١) إن قانون التنوع في الفكر والاتجاهات الثقافية المنبثق من المجتمع . يطور الحياة الفكرية ويخصب مواقفها ، إذا كانت يستند إلى مبدأ التفاعل والحوار والاستجابة . أما في ظل القرن الثاني الهجري وما بعده فإن قانون التنوع في الفقة والكلام والأدب أدى إلى ازدهار المجتمع ، فيما كان على النقيض منه تيار لم يستطع أن يستجيب لمتغيرات

كانت هناك صلة وثيقة تربطه بالشاعر صالح بن عبد القدوس وحلقته في بادئ الأمر، ولكن خلافا فكريا ما لبث أن نشب بين الفريقين ، فإذا بالنضال ضد تأثيرات المانوية الشديد في معتقدات الطبقة المثقفة يصبح في جملة هموم المعتزلة ومن أبرز مشاغلها الرئيسية ، تبدى في مرحلة الحركة الاعتزالية الأولى التي اتخذت خط المواجهة مع فرق الثنائية وفرقها مناظرات وجدلا ، وقد عبر المفكر واصل بن عطاء عن مرحلة المواجهة النضالية في كتابه " الألف مسألة " في تفنيد دعاوى المانوية وآرائها ، إدراكا منه للمهمة الخطيرة التي تنهض بها الثنائية في معادة العقيدة الإسلامية وتحريف أصولها ، وقد تصاعد الصراع بين الحركة الاعتزالية وبين الزنادقة في القرنين الثاني والثالث الهجري ، فقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبي العوجاء المتهم بالهرطقة بنفس حرارة موقف رفيقه ابن عطاء من بشار بن برد والشاعر ابن القدوس ، فتصدى له بالمناظرة والحوار، دفاعا عن الفكر الإسلامي وثورته الاجتماعية الحضارية بقوة العقل وبحججه وبراهينه ، ولم يتوقف جهد ابن عبيد عند إفحام ابن أبي العوجاء بل واصل حواره النضالي مع عموم ممثلي الثنائية في عصره وفي مقدمتهم جرير بن حازم الازدي الذي كان يذيع آراء السمنية ، وقد أصبحت مهمة التصدي للزندقة ومنظري فكرها وأتباعها ، إحدى أبرز تقاليد الحركة الاعتزالية في تعزيز الثقافة الإسلامية وإبطال حجج خصومها ، فقد تولى أبو الهذيل العلاف مناظرة الزرادشتية في جبهات متعددة لدرايته العميقة بثقافتها، وخبرته الفلسفية بالمقالات والأديان ، فقد روى عنه ، أن (ميلاس المجوسي) أسلم على يديه ، ووضع في محاوراته معه كتابا باسمه ، وإزاء شهرة العلاف الواسعة في مناظرة الخصوم ومحاجة المخالفين ، قال عنه المبرد " ما رأيت أفصح من أبي الهذيل

الحياة الجديدة بفعل الثورة الحضارية للإسلام . فصمم على مواصلة البحث عن دور احادي له داخل المجتمع الجديد اتخذ شكل جيب ثقافي تارة، وتيار سياسي مناهض تارة أخرى .

(٢) الراوي . العقل والحرية ٢٢/١ وما يليها .

والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس" .. ومناظرته مع المجوس والثنوية معروفة . قيل: أنه كان يقطعهم بأقل الكلام،.. وقيل: أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل[1]، وكان قد ناظر ابن القدوس وألزمه الحجة مرارا . "

وقد ورث (النظام) هذه القدرة العجيبة في الحوار والجدل ، ووضع في مقدمة كتاباته الكلامية " الرد على الثنوية " . فقد ذكر الجاحظ : " أن النظام تصدى للثنوية وفند مزاعمهم في مسائل عديدة ، أهمها مقولة المانوية في قدم العالم التي زعموا فيها أن العالم مركب من عشرة أجناس ، فأثبت أبو اسحق تهافتها وخلوها من الشروط الفلسفية ، وأنها مجرد تصور ميثولوجي لعملية الخلق . "

وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أولت مهمة مواجهة فرق الثنائية جهدها المتصل طوال حلقات تأريخها ، وأصبح لها مهمتها النضالية في حماية عقيدة المجتمع ، فإن حماسها النضالي لم يتوقف في عمليات تطهير صفوفها من الاتجاهات التحريفية والارتيابية ، والمتطرفين ، الذين بدأوا معتزلة وثنوية في ذات الوقت ، مما جعل المعتزلة يبادرون إلى إقصاء هؤلاء من صفوف حركتهم ويذيعون براءتهم من مقولاتهم . منذ أن التحق بشار بن برد بصفوف الزنادقة ، فأقصاه واصل بن عطاء ، بعد أن نسب إلى الرفض والشعوبية ، كذلك لم يتردد المعتزلة في التصدي للتحريفية التي بدأ " ابن حائط " في إذاعتها في مدرسة المعتزلة ، مستغلا اسمها غطاءً في نشر فكريات عقيدة الثنوية ، وقد تنبهوا إلى خطورة موقفه بزعمه " إن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة " وهو المراد بقوله تعالى :

﴿ وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾[2] .. وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام .. " ولم تتوقف ميثولوجيا ابن حائط وخرافاته ، بل تمادى في قوله بالتناسخ والكرور .. وأن الله ابتدأ جميع الخلق ، فخلقهم دفعة كلهم جملة واحدة ، بصفة واحدة ، ثم أمرهم

---

[1] هذا يوثق مبدأ الحوار الإيجابي الذي انتهجه المعتزلة إزاء خصوم المجتمع ومنظري الثورة المضادة .
[2] سورة : الفجر : آية ٢٢ .

ونهاهم ، فمن عصي منهم نسخ روحه في جسد بهيمة" [١].

ولم يكتف مفكرو الاعتزال بإقصاء ابن حائط عن حركتهم ، بل تابعوا نشاطه بكل حزم فوقف الخياط والجاحظ والعلاف يفندون آراءه ويردون على مواقفه، ويكشفون أساليبه [٢] .

غير أن تحريفية ابن حائط لم تنته .. فقد أفرزت حركته الانشقاقية في جسم المعتزلة ارتيابيا آخر هو أحمد بن أيوب بن باتوش [٣]، الذي واصل تحريفيات ابن حائط، فتابع أقواله في التناسخ ، .. فيما أضفى " محمد بن أحمد القحطي على نفسه صفة الاعتزال والقول بالفكر الزرادشتي ، غير أن هذا الاتجاه التحريفي الذي تلقفته الدائرة العرقية ، حاول أن يسرّب مقولاته الثنائية عبر خطوط مائلة في حركة الاعتزال ، لكنه لقي مقاومة شديدة ، وان نجح نسبيا في تعريض المعتزلة إلى حملات تشهير واسعة من خصومهم .

ولئن كانت الحركة الاعتزالية قد أعلنت براءتها من ابن حائط وأتباعه . فإنها لم توقف عمليات تطهير صفوفها التي كانت تمثل ثورة ثقافية متصلة ، فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين تخطوا الأصولية المبدئية واتجهوا إلى تفسيرات ذاتية ، فنفت الوراق عنها وضرار بن عمرو ، ويحي بن كامل ، وابن الراوندي ، وعباد بن سليمان ، وحفص الفرد ، والفضل الحدثي ، وقد التحق هؤلاء جميعا في صفوف الفرق المناهضة ، كالزنادقة والجبرية [٤] . وإذا كانت المعتزلة لم تتهاون مع هؤلاء فطردتهم من تنظيماتها في البصرة وبغداد ، فإنها كانت أيضا

---

(١) إبن حزم . الفصل ١٩٧/٤ .
(٢) العقل والحرية ، ٢٣١ .
(٣) البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٦ .
(٤) الخياط . الانتصار ، ص ١٤٩ – ١٥٢ .
وابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ .
العسقلاني . لسان الميزان . حيدر اباد . ١٣٣٠ هـ ،ج ٣ ، ص ٢٠٣ .
القاضي . طبقات المعتزلة ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .

حريصة على متابعة نشاطهم الثقافي فتسعى إلى تطويقه بالمناظرة والجدل ، إدراكا منها للبعد الأخر الذي تهدف إليه الحركة الشعوبية الإرتيابية في التفافها حول الثقافة العربية والفكر الإسلامي، بقصد استخدامه لأغراضها الضيقة ، وعملها الدائم على تجزئة الدولة العربية الإسلامية وإقامة الدويلات العرقية والطائفية على أرضها وقد حققت نجاحاتها القصيرة في النفاذ بآرائها الرجعية إلى بعض شرائح المثقفين ومحاور الغلو العنصرية ، المعادية للحضارة العربية الإسلامية ، ... وقد تم إنجاز أولى خطواتها في الوصول إلى المواقع الجديدة التي احتلتها آراؤها في انتشارها على منظمات الثورة المضادة ،'.. على أن هذه النقلة لم تحقق وجودا نوعيا للفكر الثنوي .. وان قدر له أن يتحول من قناعات فردية إلى أيديولوجية جماعية تبنتها بعض محاور المتطرفين ، وبدأت بتسويق إرثها العرقي الفارسي ، " . الذي لم يصمد طويلا أمام الوعي التأريخي الذي انتهجته الحركة العقلانية ممثلة في الاعتزالية [1] وكافة التيارات المستنيرة. التي أدركت بحسها العقائدي تلازم الإسلام بالعروبة وارتباطهما التبادلي الوثيق ، في كشف قانون المواجهة الحاسمة بين الحضارة العربية الإسلامية وبين يوتوبيا الزندقة وأحلامها الإمبراطورية المريضة ، فتشكلت المقاومة الاعتزالية لصد السيل (الكمي) المنهمر الذي استهدف جملة الرصيد الثقافي والذي جعل مهام المواجهة تكتسب شرطها العقلاني ، بعد أن أثبتت منهجية النقلية الاتباعية عمقها العقلي وضيق أفقها الفكري في محاجة الارتيابية ذات التأسيس الفلسفي العميق . لذلك كان على دعاة العدل والتوحيد من المعتزلة أن يواجهوا " الزنادقة " بذات السلاح الذي شهروه في وجه الثقافة العربية الإسلامية [2] ، مما أكد من ناحية أخرى حضور

---

(1) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، ج ١ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٩٨ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ . ج ٢ ، ص ٢٧١ ، ٣٧٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٢، ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٥٠٨ ، ٥٢٩، ٥٥١ ، ٦٥٧ .
وانظر السامرائي . الغلو والفرق الغالية ، بغداد ١٩٧٢ ، ص ٨٧ .

(2) تعاد فصول المواجهة مرة أخرى بين العراق الذي يسعى من أجل بناء دولة العرب الموحدة الديمقراطية ، وبين القوى الإمبريالية الأمريكية والصهيونية والرجعية ، حيث يقف بعض المتطرفين من قادة التجربة الجديدة في طهران في مقدمة الصفوف في حرب عرقية مكشوفة تحت مظلة دينية مزيفة .

الاعتزال ويقظته النضالية في حماية الفكر العربي الإسلامي ، مناظرة وجدلا اتصل عبر حياتهم العقائدية .. والذي عرفت بداياته منذ واصل بن عطاء وحتى القاضي عبد الجبار ومدرسته في توجيه فكريات الأصل الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في تطويق مفاهيم الثنائيةوالزندقة والمجوسية التي احتوتها فرق الغلاة ، فاستثمر الأصل الخامس عمليا في الغرض الواجب بمناهضة التحريفية بكل الأدوات والوسائل المتاحة ، وقد وضع المعتزلة " الغلاة " في رأس قائمة ردودهم [1] حين أدركت أن هؤلاء (الغلاة) استغلوا بعض آيات القرآن للقول بالتشبيه والتجسيم فردت عليهم وقدمت لهم تفسير مبدأ التوحيد من خلال الصفات " .. والصفات مجرد اعتبارات ذهنية تلجأ إليها عقولنا الضعيفة العاجزة تمام العجز عن إدراك الكمال المطلق ، فنحن نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات ، بينما الذات الإلهية واحدة هي هي لا قسمة فيها " .

وقد فندت المعتزلة مقالة الغلاة في " البداء " مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن الخطأ، والنقض فقالت " فإذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين له أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره والموصوف بهذا منقوص ، والنقص من اعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا " .

وعلى هذا النهج واصل المعتزلة نضالهم الفكري ، في إسقاط دعاوى المخالفين، وأعداء الإسلام ، دفاعا عن التوحيد الذي حظي برعاية خاصة في نضالهم . فأكدت أهميته ، ووضحت مفهومه مقابل ما زعمته المشبهة والمجسمة من صفات مادية لله ، فلم تستطع عقولهم أن ترقى أو ترتفع إلى أي قدر من التجريد أو التنزيه ..

ثانيا – العدل :

أ – وإذا كانت العلاقة التبادلية بين التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

---

[1] تثبيت دلائل النبوة ، ج ١ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

تعني ضرورة التصدي عمليا لخصوم الإسلام وأعدائه ، فإن العدل يعني تحقيق برنامج الاعتزال في مفهومات الحرية والاختيار ، والقدرة الإنسانية ، رداً على الجبرية[١]، وقد أكد رواد العدل على قضية حرية الإنسان ، وأهمية العمل بالفرائض الواجبة ، وان الله بعدله المطلق الشامل لا يمكن أن يظلم أحدا ولا يكلف بما لا طاقة للإنسان على أدائه من عمل ، بل يقدره على ما شرعه له وكلفه به [٢] .

ويوثق مفكر المعتزلة الكبير القاضي عبد الجبار النضال ضد الجبرية من خلال قيام "سلطة معاوية " التي نشأت نظرية (الجبر) في أحضانها ، من خلال تبريرات معاوية الذي برر اغتصابه للخلافة بمقولته الجبرية " لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ... ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره " [٣] .

وقوله " أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه ، وامنع من منعه .. ولو كره الله أمرا لغيره " .. وفي ضوء هذه الدعاوى التي احتج بها الحاكم الأموي على ولايته واغتصابه للخلافة وجعلها "إرثا " في ولده وبيته ، وانشقاقه على سلطة الدولة المركزية ، وتمرده على قرارات الخليفة الرابع ، يقضي عبد الجبار المعتزلي " في فسقه وإنما الشبهة في كفره ، لقلة مبالاته في الدين " [٤] .

وإذا كان معاوية قد قفز إلى سلطة الدولة العليا ، من غير عقد واختيار ، وادعى ما ليس له ، وجعل الخلافة حكرا على أسرته وأهل بيته ، فإن إمامته وكل ملوك بني أمية" باستثناء عمر بن عبد العزيز "يؤاخذون بمثل ما أخذ على معاوية" [٥]

---

[١] القاضي . المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٢ ، ١٩١ ، ١٩٧ ،٢٠٥ ، ٢١٦ . ومن ابرز اعمال المعتزلة في نقض الفكر الجبري
أنظر : ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ .
الداودي . طبقات المفسرين ١/١٤٧ ــ ٢٢٣ .
البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٦ .

[٢] القاضي . المختصر ، ص ١٧٥ .

[٣] القاضي . فضل الاعتزال .

[٤] المصدر نفسه .

[٥] القاضي . المغني ، ج ٢٠ القسم الثاني ، ص ٩٣ ــ ٩٤ .

ب- ويمثل العدل الوجه الأخر لفلسفة الاعتزال التي استهدفت الدفاع عن " الإنسان " فكانت قضية الحرية في مقدمة مشاغل الفكر العقلاني عبر العديد من مواقف الحركة الاعتزالية ونظرياتها .. وكان الصراع العملي مع الجبرية في نطاق ما أذاعته من حتمية ميتافيزيائية في موضوع الإنسان ، حريته وإرادة مشيئته ،وفي نظرية السببية " .

ثالثا – المنزلة بين المنزلتين :

ويعد هذا الأصل في مقدمة الأصول الأكثر ارتباطا بواقع الفكر العملي الأخلاقي للاعتزال الذي كان تعبيرا عن الخلافات الدينية السياسية والاجتماعية في التساؤلات التي طرحت في صلاحية الحاكم الأعلى للدولة ومدى أهليته في رعاية الأمة وتولي مقاليد أمورها ، وبنفس القدر تعرض هذا الأصل لأفضلية الخليفة الرابع الإمام علي على معاوية، والموقف من وراثية الدولة الأموية [١] .

أما المجال التطبيقي لنظرية (المنزلة بين المنزلتين) من خلال المبدأ العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يبتدئ في وقوف المعتزلة إلى جانب الإمام زيد بن علي في ثورته ضد السلطة الأموية تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي قيل أن واصل بن عطاء ألهمه إياه ودعاه إلى خلع " التقنية " لما وجد أن الواجب يدعوه على تحقيق (العدل) في إحياء السنة وقتل البدعة ومواجهة (الظلمة)[٢] .

وطبق المعتزلة نظريتهم عمليا في مؤازرتهم ليزيد بن الوليد بن عبد الملك على خصمه – الوليد بن يزيد – وقاد هذه المؤازرة عمرو بن عبيد الذي دعا رفاقه إلى مناصرة الخليفة الثائر ، والوقوف إلى جواره بقوله " تهيأوا حتى نخرج إلى هذا

---

(١) العقل والحرية ، ص ٤٤٢ .
(٢) القاضي . المغني . الامامة ، ج ٢٠ القسم الثاني ، ص ٧٠ ،٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ . وفضل الاعتزال ، ص ١٤٣ – ٢٢٨ .

الرجل فنعينه على أمره..وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصمه الفاسق الفاجر"[١]

وبهذا الوقفة المبدئية ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة فإنها كانت حركة " تصحيح" سياسي ساهم فيها المعتزلة بقدر كبير .

فيما نجح المعتزلة في احتواء مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية ، فاعتنق مذهبهم ، وحاول الإصلاح جادا ، لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر حجما من مقاومته ، فكانت نهايته ، نهاية العصر الأموي سنة ١٣٢ هـ [٢] .

ولم يتردد أصحاب العدل والتوحيد في وضع نظريتهم " المنزلة بين المنزلتين " في الواقع التطبيقي عبر مساهماتهم المباشرة مالاً ورجالا في ثورة إبراهيم بن عبد الله ضد سلطة بني العباس [٣] ، فقد اقتضاهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القتال في صفوف الثورة ، والاستبسال الشجاع حتى النهاية ، وبالرغم من سقوط الثورة وهزيمة قادتها ، فإنهم لم يتراجعوا بل ظلوا يقاتلون حتى قتلوا جميعا [٤] . مؤكدين انتماء الحركة الاعتزالية إلى الثورة ، في إسقاط السلطة الجائرة ، والحاكم الظالم . ولم تكن هذهالمساهمة الثورية إلا توثيقا لإخلاصهم في ربط أيديولوجيتهم بالواقع العملي الذي يوجب أخلاقيا مناوئة الحاكم الجائر والسعي إلى استبداله بكل الوسائل الممكنة سواء عن طريق الإجماع او الثورة ، من أجل تحقيق العدالة السياسية برؤيتها الإسلامية ، التي دعا إليها القرآن وتمسكت بتقاليدها دولة النبي الأولى ، وتبناها الخلفاء الراشدون من بعده .

---

(١) الكعبي . مقالات الإسلاميين تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٥ – ١١٦ .
وفضل الاعتزال ، ص ٢٢٦ .
والاتابكي . النجوم الزاهرة . وزارة الثقافة . القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٩٧ – ٢٩٨ . ومحمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية، ص ١٦٤ – ١٦٥ .

(٢) محمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٦٥ .
ومحمود إسماعيل . الحركات السرية في الإسلام ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٣) الكعبي . مقالات ، ص ١٩ .

(٤) راجع قائمة أسماء المعتزلة الذين التحقوا بالثورة وقتلوا تحت راياتها .
الكعبي . مقالات ، ص ١١٨ – ١١٩ .

وهكذا اختارت الاعتزالية " المعارضة " المستنيرة طريقا لإقامة دولة العدل والتوحيد . ومن هنا كان على الاعتزال أن يسعى بجهده الفكري والعملي إلى تنظيم صفوفه وتعبئة قواه وأنصاره ومتابعة النضال من أجل تحقيق مثل هذا الحلم الذي يستدعي الانتقال من منطق التصورات المدرسية والأفكار الماورائية السكونية ، إلى بلورة موقف أيديولوجي لا يترك مجالا فراغيا بين النظر والممارسة والتطبيق .

ومن هنا بدأ الاعتزال حواره العقلاني الهادئ مع السلطة العباسية كخطوة عملية أولية .. غير أنه لم يستمر طويلا ، نتيجة للمتغيرات السياسية المفاجئة في سلطة الدولة التي لم تتردد أجهزتها في التصدي الحاسم للمعتزلة ولأنصارهم من أصحاب العدل والتوحيد ، فتعمد إلى قمع رجالاتهم ، وتلقى بمفكريها في السجون ، ورغم صلات بعضهم الطيبة بالرشيد فإن ذلك لم يمنعه من اقتياد ثمامة بن الاشرس النميري إلى السجن في ١٨٦ هـ ، الذي كان صاحب الخليفة وجليسه [1] .

واعتقل بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ، الذي أبدت جماهير واسعة معارضتها لاعتقاله ، وعبرت عن تضامنها معه ، بعد أن أصبحت قصائده التي تندد بالجبر والتشبيه وتدين الغلاة وتبشر بدولة العدل والتوحيد على أفواه الناس ينشدونها في كل مكان من العاصمة [2] وإزاء الاستجابات الشعبية لأراجيز المفكر الهلالي وأشعاره المحرضة اضطرت الشرطة إلى إطلاق سراحه بعد أن أسر للحاكم الأعلى للدولة بأن ما يقوله الهلالي وهو في السجن لهو أضر من كونه حرا طليقا ، فيما واصلت السلطة العباسية ملاحقتها للمعتزلة فكرست مؤسستها في تتبع الحركة العقلانية وإيقاع الأذى برجالاتها " [3] غير أن سياسات القمع والنفي ، والاضطهاد الفكري ، لم تكن إلا تأكيدا مباشرا لعجز السلطة عن متابعة حوارها العقلاني مع ممثلي المعتزلة ، فلم يكن ثمة طريق آخر سوى طريق العنف الذي لم يثمر إلا الضد

---

(١) الراوي . ثورة العقل (المحنة) .
(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٤ .
(٣) المصدر نفسه ، والملطي . التنبيه ، ص ٣٦ .

منه تماما ، فقد تزايد نشاط الحركة العقلية إلى أن أصبحت هدفا للسلطة وحلفائها .. فكان على رجال الاعتزالية أن يحافظوا على وحدتهم الفكرية بعد أن جوبهوا بتحد آخر ، بمجئ الأمين (١٩٣ – ١٩٨) الذي أمضى جزءا كبيرا من سنوات حكمه الخمس في ملاحقة مفكري المعتزلة ، فأقصاهم وتتبعهم بالقتل[١] مما جعل أصحاب العدل والتوحيد يواجهون ظروفا سيئة للغاية في مباشرة عملهم التنظيمي الذي بات محاصرا تتهدده الأخطار ، فلم يكن أمامهم إلا الصمود في مواجهة التحدي حتى مجئ المأمون (١٩٨ – ٢١٨ هـ) الذي اتبع سياسة مغايرة لأسلافه باعتماده أيديولوجية ليبرالية ، مع سخرية تجاه النزعات غير الأصيلة [٢] .

وفي ظل انفتاح العهد الجديد أصبح لعموم الفرق والاتجاهات حق إبداء آرائها ، وعرض أفكارها ، دعوة ، جدلا ، وحوارا ، دون أن تمس حرياتها أو تصادر[٣] ، وقد أسهم هذا التحول (الكيفي) في اتجاه السلطة السياسي في تعزيز الحركة الاعتزالية التي انتقلت من عهد التنظيم السري إلى ممارسة نشاطها بأوسع معانيه دعوة وتنظيما، ثم احتواء السلطة والمشاركة معها، والتأثير على سياساتها بقدر كبير من الفاعلية ، لذلك يعد عصر المأمون أخصب دورات التأريخ الاعتزالي [٤] ، فقد تولى رجاله وقادته المتقدمون مهمات رسمية عليا في الدولة ، فكان أحمد بن أبي داود قاضي الدولة وتولى ثمامة بن الاشرس منصب مستشار المأمون ، بعد أن أصبح جليسه الأثير ، فبادروا إلى توجيه الدولة فكريا وفق أصولهم ، فيما ضاعف رجالهم وأنصارهم نشاطاتهم التنظيمية بين صفوف الناس[٥] وإزاء هذا القدر العريض من الحرية ، وإزاء الصلات الواسعة بقيادة الدولة وبحاكمها الأول، عاد الحلم

---

(١) ابن قيم الجوزية . الصواعق المرسلة ٢٣١/١ .
(٢) المسعودي . مروج الذهب ٢٤٥/٤ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) راجع الرفاعي . عصر المأمون . القاهرة ١٩٢٧ ، ج ١ ، ص ٣٦٨ .
(٥) ثورة العقل (المحنة)

المعتزلي مرة أخرى بتلمس طريقه إلى الواقع وهو تحقيق دولة العدل والتوحيد ، بعد الانتصار شبه النهائي الذي حققته حركتهم في كسب السلطة ، ووقوفها إلى جانبهم ، فدخلت الدولة بكل نفوذها المادي والمعنوي في الصراعات الفكرية ، وكانت سنة ٢١٣ هـ ـــ سنة حاسمة أقر فيها " المأمون " بعض فكريات المعتزلة ، وباشر بنفسه فتح حوار مع ممثلي الاتجاهات الكلامية وجمهور الفقهاء، حول عقيدة العدل والتوحيد ، ولم يكن هذا الحوار في حقيقته غير استفتاء سياسي لما كان ينتويه من قرار لإعلان اعتزالية الدولة وتحقيق برنامجها العقائدي . فكانت قضية الصفات أبرز بيانات الجدل بين الخليفة العباسي وبين أصحاب المذاهب والمقالات، والتي تقضي بالضرورة الاعتزالية القول بخلق القرآن . واتصل هذا الجدل مع عموم التيارات المخالفة على مدى خمس سنوات (٢١٣ – ٢١٨) لم يسفر عن نجاح ملموس في تغيير الموقف المعارض [١] ، وإن كان هدف المأمون هو تأسيس قاعدة عقلانية لمواجهة التيارات المحافظة الاتباعية . وقد غاب عن المأمون طبيعة الصراع الفكري في أبعاده النفسية والاجتماعية ، وفي شروطه وقوانينه .

فلم يكن رفض ممثلي الاتباعية لموضوعات العقل والحرية برؤاها الاعتزالية مجرد رفض لذاته ، بل كان موقف (الثبات) الذي يستند إلى منهج وثوقي جازم ، في ولاء تأريخي لقدسية النص وامتثال حاسم للنقل مقابل "حركية " الاعتزال ، و " مرونته " الفكرية و " تطور " نظرته الفلسفية ، التي تؤمن بدور " الإنسان " .

فالاتباعية: تفسر الدين بجملته من أجل الله ومن أجل ما ينتظرها من (سعادة) في الآخرة .

فيما كان الإنسان في منهج الاعتزالية وفي فكرها يمثل هدف الرسالة

---

[١] راجع : الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ط خياط بيروت ، ج ١١ ، ص ١٠٩٨ .
القاضي . طبقات المعتزلة ، ص ٦٩ .
القاضي . التنوخي . الفرج بعد الشدة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج ٢ ، ص ٣٤٦ .

الإسلامية وأداتها معا . إذ لا معنى للدين إذ لم يكن في خدمة المجتمع وتطمينا لحاجاته الروحية . وفي ضوء هذا الفهم كان أصحاب العدل والتوحيد يناضلون من أجل فوز التفسير العقلاني للعقيدة انتصارا للإنسان المحور الدائم لايما جهد فكري منظم .

وفي ضوء ذلك ندرك أيضاً الاتجاه الواقعي الذي وضعت أسسه الحركة الاعتزالية في مقابل الاتجاهات المثالية . فكأن التأويل (حركة) في مقابل (النص) الثابت . وكانت حياة الإنسان ، حريته وسعادته ، على الأرض في مقابل العالم الأخروي.

والعقل . في مواجهة النقل .

والحرية في نفي الحتمية .

الحياة مقابل اللاهوت .

وإزاء تقابل هذه المعاني ، وتضادها ، كانت شرعية الصراع بين موقف الجزم الوثوقي بصورته الحنبلية الضيقة ، وبين حركية الاعتزال وصيرورته . وإزاء هذا التقاطع تفجر الصراع ، بعد أن استكمل شروط التناقض للمواجهة بين منهجين متنافرين ، والذي تبدي في طابع (شكلي) أولا وهي قضية الجدل حول الصفات الإلهية ، فيما كانت في حقيقتها معركة كبرى والتي أطلق عليها – خلق القرآن – والتي أثارها المعتزلة ، لم تكن ضيقة ، ولم تدر فقط في ذلك الإطار من الخلافات الفقهية والجدل الكلامي ، كما صورتها كتب الفقه والكلام ، وإلا كانت محصورة في هذا النطاق الضيق ، ولما كانت قضية جماهيرية وحضارية من الدرجة الأولى ولظلت قضية خلافية كعشرات القضايا الخلافية بين فرق الكلام وعلمائه .

إن الذي يتتبع هذه المعركة الفكرية الخصبة ، وما أثارته من جدل ، ثم ما اعترض طريق نجاحها من عقبات وما أصيبت به من انتكاسات ، يدرك إنها لم تكن مجرد معركة كلامية ، ولا هي بالخلاف الفلسفي المجرد ، بل كانت ولا تزال احد

الأركان الهامة في ذلك البناء الفكري المتحرر الذي بناه الرعيل الأول من المفكرين المتقدمين ، والذي استهدفوا في إثارة قضية (خلق القرآن) ، إجراء ثقافياً يعيد إلى العقيدة الإسلامية نقاءها الأول . في إسقاط ما شابها من عناصر التشبيه والتجسيم [١] ، ومن هنا كانت قضية الصفات ، قضية التوحيد الأولى ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي من وجهة نظر أصحابها بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه محض ، وبين ما يهدف إليه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢] .

لذلك كانت قضية خلق القرآن تمثل في رأي قادتها ثورة ثقافية تنويرية من أجل خلق تقاليد منهجية جديدة وإيجاد عقل تعليلي له قدرة النقد والتحليل والحوار [٣] .

وبنفس الحماس الذي واجه فيه المعتزلة فرق المخالفين وأصحاب المقالات، فقد واصلوا ثورتهم ضد المشبهة والمجسمة التي انضم إلى صفوفها المحدثون والفقهاء والحشويون الذين وجدوا في مقولة (نفي الصفات) ما يثير سخطهم ، فاعتبروا القول بخلق القرآن مروقا من الدين وضلالا عن دائرة العقيدة، وحدود الإيمان، الأمر الذي دعا الجبهة الفكرية (المحافظة) تنظم مقاومتها للثورة الثقافية، وترفض مبادئها، عن طريق المأثورات النقلية تحت ظل شعار حنبلي"آمنا وصدقنا"[٤] تأكيدا لولائهم السلفي، وإخلاصا لفلسفتهم الاتباعية في الدفاع عن منهجهم الوثوقي وقيمه الثابتة. ضد التحولات الفكرية والمنهجية التي قاد الاعتزال من أجلها ثورته الثقافية .

واتسمت المقاومة السلفية بالصمود ضد أفكار التحول المنهجي ، بالتحالف مع عموم الاتجاهات المناهضة لفكرهم ، وبرز اسم الإمام احمد بن حنبل كممثل

---

(١) محمد عمارة . فجر اليقظة القومية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٦٢ – ١٦٣ .
(٢) ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ١٧٠ .
واليافعي . مرهم العلل المفصلة . الهند ١٩١٠ ، ص ١٨٣ .
واليماني . الفرق والتواريخ (مخطوط) ورقة ١٤٠ .
(٣) أنظر عبد الستار الراوي للكاتب .ثورة العقل . الفصل السادس .
(٤) ابن بدوان الدمشقي . المدخل إلى مذهب ابن حنبل . القاهرة ١٣٣٨ .

وزعيم لهذا التحالف الذي ينبع من القاعدة الإيمانية لصفات التشبيه التي ألحقت بالذات الإلهية ، ولما حاصرته براهين المعتزلة العقلية ، أقر بعجز عقله غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات بقوله " لا أدري هو الله كما وصف نفسه لا أزيد على ذلك شيئا " [1].

وأثار صمود إمام الاتباعية الأكبر ، إعجاب متبعيه [2] ، ومريدي فكره ، إلى الحد الذي دعاهم إلى الزعم " .. لما ضرب – أحمد بن حنبل – انحل عنه مئزره ، فخرجت كف فشدت مئزره "[3] . ومثل هذا الاستخدام الأسطوري يعكس طموح الطبقة العامة وشغفها بالتصورات الخرافية ، التي تدافع عن القيم العام (بنوايا طيبة) ، من خلال القوة الروحية التي عنها تصدر المقاومة أو يصدر الانتقام إذا اقتضى الأمر ، فتجسده في شخص كأحمد بن حنبل مثلا ، باعتباره مستودعا لمثلها العليا[4] ، وقد برع الإمام ابن حنبل في توجيه أدبياته الدينية في إثارة سخط الناس ، وتصوير ما تعنيه مقولة الاعتزال في الصفات من الانحلال عن الدين ، وخطورتها في استقرار الإسلام من حيث هو دستور الحياة الاجتماعية[5] . فتحالف العامة معه بعد أن وصلت الثورة الثقافية في زمن الواثق (٢٢٧ – ٢٣٢ هـ) أقصى حد لها ، لم ينج أحد من مواجهتها ، حتى أئمة المساجد ومؤذنيها ، وقف الجميع أمام اللجان الامتحانية[6] ، مما جعل الوضع السياسي الداخلي في بغداد يتفاقم وتندفع استياءات الجماهير على السطح تنتظر الخلاص ، الذي استجاب له أحمد بن نصر الخزاعي ، الذي بادر إلى

---

(١) أبو الفداء . المختصر في تاريخ البشر ٣٠/٢ – ٣١ .

(٢) أنظر ملفيل . أحمد بن حنبل والمحنة . القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .

(٣) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ٢١٠/١ .

(٤) أنظر في دلالة ذلك : هنري برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٣٧ .
ايضا : وليام هاولز : ما وراء التاريخ ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٣ .

(٥) راجع : اليماني . الفرق والتواريخ ورقة ١٤٠ – ١٤١ .

(٦) أبو الفداء . المختصر ٣٠/٢ – ٣٢ .
ابن تغري بردي . النجوم الزاهرة ٢٥٩/٢ .
واليافعي . مرآة الجنان ١٠١/٢ .

مجابهة سلطة الواثق بحركة مضادة استهدفت بالدرجة الأولى إنهاء المد الاعتزالي وقمعه ، ووضع حد للمحنة والقائمين عليها، غير أن مغامرته الانقلابية كانت قد أحبطت قبل البدء بتنفيذها ، فاقتيد إلى إحدى لجان المحنة ، وامتنع عن القول بخلق القرآن ، فدفع حياته ثمنا لرفضه ، وأعدم صلبا في بغداد سنة ٢٣١ هـ [١] ، وأصبح الموت عقوبة للرفض، واتسمت السنة النهائية لحكم الواثق ٢٣٢ هـ بالعنف والقسوة والإرهاب في تحقيق أهداف الثورة الثقافية التي كانت المحنة أبرز وسائل تحقيقها " .

من هنا كان حماس رجال الحركة الاعتزالية في تنفيذ برنامجهم الثقافي ، قد تخطى حماسها لقضية الحرية التي ناضلوا من أجلها ، فأفرغوا ثورتهم الثقافية من جوهرها الأصيل وهو (الحرية) بعد أن إنزلق بعض رجالاتهم إلى المهاوي وهم يشاركون السلطة ملاحقة المخالفين في عموم أقاليم الدولة ، وولاياتها المركزية ، من العاصمة مرورا بدمشق واستقرارا بمصر . لانتزع الإقرار بمنهجهم العقلي ، أو الاعتراف بشرعية الفكريات الاعتزالية ، التي مارست امتحاناتها بقناعة كاملة بشهادة الجاحظ . " فنحن (المعتزلة) لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن إلا أهل التهمة "[٢]

وفي هذا الضوء تفهم عقيدة " المنزلة بين المنزلتين " التي أوجد لها المعتزلة مجالات تطبيقية متعددة كانت " المحنة " واحدة منها " . والتي أتاحت لمعارضيهم فرصة كبرى في الهجوم عليهم وفي نقد أفكارهم وتجريح معتقداتهم ، وبنفس القدرة والأهمية فإنها تعطي دلالة على عدم نضوج بعض منظري " المحنة " ، وسقوطهم في دائرة الخلافات الجانبية ، والجدليات الشكلية وتخليهم عن التناقضات الحقيقية التي كانت تستدعي درجة تفاقمها تحليلا علميا صائبا يضع العقل العربي الإسلامي أمام مسؤوليته حيال الحياة والحضارة والتاريخ والإنسان .

---

(١) تاريخ اليعقوبي . ط ليدن ١٨٨٣ ، ج ٢ ، ص ٥٨٩ .
والتفتازاني . شرح العقائد النسفية . ط تركيا ١٣١٣ هـ ، ص ١٥ .
(٢) ابن حسان : الفصول المختارة ، القاهرة ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

مصادر الدراسة

أولا : المخطوطات :

١- ابن المرتضى (عز الدين) .

العواصم والقواصم ، دار الكتب المصرية ، علم الكلام ، ص ٥٦٥.

٢- ابن متويه (أبو محمد الحسن ، ٤٦٩ هـ) .

التذكرة ، دار الكتب ، ب / ١-٢٧٨ .

٣- ابن متويه (المجموع من المحيط بالتكليف) .

دار الكتب ن ب / ٢٩٣١٤ .

٤- الأرموي (محمد ابن أبي بكر الموصلي ، ٦٨٢ هـ) .

نهاية الأصول في دراية الأصول – دار الكتب (٧٤٨ علم الكلام) .

٥- الآمدي (سيف الدين ، ٥٥١ – ٦٣١ هـ)

أبكار الأفكار ، مصور دار الكتب المصرية ، رقم ٥٦٥ – طلعت .

٦- الفضل (صالح بن أحمد بن حنبل) – ذكر محنة احمد بن حنبل مصور دار الكتب المصرية رقم ١١١١٨ .

٧- البصري (أبو الحسن محمد بن علي المعتزلي ٣٦٣ هـ)

المعتمد في أصول الفقه – مخطوط . دار الكتب المصرية رقم ٧-٢٧٩٨٥

٨-الكعبي (أبو القاسم – المعتزلي ٣١٩ هـ)

قبول الأخبار ومعرفة الرجال – مصور دار الكتب (ب ٢٤٠٥١) .

٩- الذهبي : سير أعلام النبلاء . مصور. دار الكتب المصرية .

مجلد ١١ رقم ١٢١٩٥ ج .

١٠- الرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان ٣٢٢ هـ) .

الزينة – مكتبة المتحف العراقي رقم ١٣٠٦ .

١١- الزركشي : البحر المحيط . دار الكتب المصرية رقم ٣٨٣ أصول الفقه .
١٢- الملاحمي (محمود بن محمد) : الفائق في أصول الدين دار الكتب المصرية رقم ب /٢٨٦٩٥ .
١٣- النيسابوري (أبو رشيد سعيد المعتزلي ٤٥٠ هـ) .
مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين . مكتبة برلين رقم ٥١٢٥ / ألمانيا الغربية .

ثانيا : المصادر الاعتزالية :

١- ابن المرتضى : (أحمد بن يحيى ٨٤٠هـ) ، طبقات المعتزلة ، ط بيروت ١٩٦١ .
٢- البلخي : مقالات الإسلاميين . ط تونس ١٩٧٤
٣- الحاكم : شرح عيون المسائل . ط تونس ١٩٧٤ .
٤- الخياط (أبو الحسين) . الانتصار ، ط مصر ١٩٢٥ .
٥- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ – الرؤية ، ج ٥ – الفرق غير الإسلامية ، ج ٦ – التعديل والتحوير ، ج ٧ – خلق القرآن ، ج ٨ – المخلوق ، ج ٩ – التوليد ، ج ١١ – التكليف ، ج ١٢ – النظر والمعارف ، ج ١٣ – اللطف ، ج ١٤ – الأصلح ، ج ١٥ – التنبؤات والمعجزات ، ج ١٦ – إعجاز القرآن ، ج ١٧ – الشرعيات ، ج ٢٠ – الإمامة ، ط مصر الأولى (تراثنا) دار الكتب المصرية ، – المختصر في أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، ج ، تحقيق محمد عمارة، ط مصر الأولى – ١٩٧١ .
٦- تنزيه القرآن عن المطاعن ن ط بيروت – متشابه القرآن (جزءان) تحقيق الدكتور عدنان زرزور، ط مصر– دار التراث ١٩٦٩.

: تثبيت دلائل النبوة. – تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، ط بيروت – ١٩٦٦ ، ١٩٦٨ . : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ط تونس – ١٩٧٤ .
٧- النيسابوري : (ابو رشيد) : ديوان الأصول ، ط مصر – ١٩٦٩ – تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة .

ثالثا : المصادر الكلامية

١- الآمدي : (سيف الدين ٦٣١ هـ) :
غاية المرام في علم الكلام . ط مصر ١٩٧١ .
٢- ابن حزم ٤٥٦ هـ : النصل . ط مصر (بدون تأريخ) .
٣- ابن حسان : الفصول المختارة . القاهرة ٩٠٦ .
٤- ابن خلدون (٨٠٨ هـ) . المقدمة . القاهرة ، دار الشعب .
٥- ابن رشد : المقدمات . مطبعة السعادة . القاهرة .
٦- الاسفراينيي : التبصير في الدين ط القاهرة ١٩٤٥ .
٧- الأشعري . مقالات الإسلاميين . القاهرة ٥٠ – ١٩٥٤ .
اللمع في الرد على أهل الذيغ والبدع . بيروت ١٩٥٢ .
الإبانة عن أصول الديانة . القاهرة .
٨- الإيجي . المواقف . القسطنطينية ، ١٩٢٦
٩- البغدادي : الملل والنحل ، ط بيروت ١٩٧٠ .
أصول الدين ، اسطنبول ١٩٢٨ .
الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
١٠-الجويني : الإرشاد . مصر ١٩٥٠ .
١١-الخوارزمي . مفاتيح العلوم ، ابريل ١٩٦٨ .
١٢-الرازي (فخر الدين ٦٠٦) محصل أفكار . بدون تاريخ .

١٣-الزركشي . البرهان في علوم القرآن . القاهرة ١٩٥٧ .
١٤-الشهرستاني : أصول الدين . اسطنبول ١٩٢٨ .
الملل والنحل . القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ .
نهاية الإقدام . أكسفورد ١٩٣٤ .
١٥-الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . طبعات مختلفة .
تهافت الفلاسفة القاهرة ١٩٥٨ .
إحياء علوم الدين . القاهرة .
المنقذ من الضلال . القاهرة ١٩٦٢ .
١٦-الكرماني (٧٨٦ هـ) - الفرق الإسلامية ، تحقيق : سليمة عبد الرسول . بغداد ١٩٧٣ .
١٧-المالطي (أبو الحسن ٢٧٦ هـ) :
التنبيه . عدة طبعات .

رابعا : مراجع الكلام والفلسفة الإسلامية :

١- أبو ريان : (دكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر - ١٩٧٣ .
أول الفلسفة الإشراقية ، ط بيروت - ١٩٦٩ .
٢- أبو ريدة : (الدكتور عبد الهادي) : النظام وآرائه الكلامية والفلسفية ، ط مصر - ١٩٤٦ .
رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر - ١٩٥٠ .
٣- حنا فخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ط بيروت - ١٩٥٧.
٤- خشيم : (علي فهمي) : الجبائيان ، ط طرابلس - ١٩٦٨ .
النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس - ١٩٧٠ .

٥- جار الله : (زهدي) : المعتزلة – ط مصر الأولى – ١٩٤٧ .
٦- الراوي : (د . عبد الستار عز الدين) :
العقل والحرية – دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .
ثورة العقل–دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد(وزارة الإعلام بغداد ١٩٨٢) .
٧- صبحي : (الدكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، ط مصر الثانية – ١٩٧٦
الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ط مصر الأولى – ١٩٦٩ .
٨- طوقان : (قدري حافظ) : مقام العقل عند العرب ، ط دار القدس .
٩- الدكتور عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق الإسلامية ، ط بغداد الأولى – ١٩٦٧ .
الفلسفة الإسلامية – دراسة ونقد ، ط دار التربية – بغداد .
١٠-الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار ، ط بيروت – ١٩٧١ . ٠
١١-قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، ط بيروت – ١٩٦٧ .
١٢-عمارة : (الدكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ط بيروت
المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر الأولى – ١٩٧١ .
١٣-الغرابي : (علي مصطفى) : أبو الهذيل العلاف ، ط مصر – ١٩٤٩.

خامساً المصادر التاريخية القديمة :

١- ابن الأثير : الكامل في التاريخ – طبعات متعددة .
٢- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ن ط مصر – وزارة الثقافة والإرشاد.
٣- ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، حيدرأباد – ١٩٣٨ .
٤- ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ط بيروت – ١٩٦٥ .

٥- أبو الفداء: تاريخ المختصر في تاريخ البشر، ط مصر - ١٣٢٥هـ .
٦- الحافظ الذهبي : من تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والإعلام ، بغداد - ١٩٤٦ .
٧- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ن ط صادر - بيروت .
٨- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط دار الأندلس - بيروت .
٩- مسكوية : تجارب الأمم وعواقب الهمم ، ط بغداد .
١٠- المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ط ليدن - ١٩٠٦ .

سادسا : المراجع التاريخية والسياسية الحديثة :

١- السامرائي : (الدكتور عبد الله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ،
ط بغداد الأولى - ١٩٧٢ .
٢- شرف : (الدكتور جلال) (الدكتور علي عبد المعطي) : خصائص الفكر السياسي في الإسلام ، ط مصر الأولى - ١٩٧٥ .
٣- عمارة : (الدكتور محمد) فجر اليقظة القومية ، ط مصر الثانية ١٩٧٥ .

سابعا : مراجع التراجم الحديثة

١- أحمد عطية الله : القاموس الإسلامي ، ط مصر الأولى - ١٩٦٣ .
٢- أمين واصف : الفهرست - معجم الخريطة التاريخية ، ط مصر - ١٩١٦ .
٣- الدكتور بدوي (عبد الرحمن) مؤلفات الغزالي ، ط مصر - ١٩٦١.
٤- دائرة المعارف للبستاني ، ط بيروت - ١٨٨١ .
٥- دائرة المعارف الإسلامية : ط أنقرة - ١٩٣٧ .
٦- زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة ، ط مصر الأولى - ١٩٥٢ .
٧- الزركلي : (خير الدين) : الأعلام ، طبعات مختلفة .

٨- عبد السلام هارون : نوادر المخطوطات – المجموعة الأولى – ط مصر الأولى – ١٩٥١ .

٩- المعجم الفلسفي : (يوسف كرم ، الدكتور مراد وهبة ، يوسف كلال) ، ط مصر – ١٩٦٦ .

١٠-المعجم الفلسفي : (الدكتور جميل صليبا) جـ ١ ١٩٧١ – جـ ٢ – ١٩٧٣ بيروت .

١١-المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي ، ط مصر – ١٣٧٨ هـ .

١٢-الموسوعة الفلسفية المختصرة : ط مصر الأولى – ١٩٦٦ .

١٣-موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (التهانوي) ط بيروت– ١٩٦٦.

١٤-الموسوعة الثقافية : ط دار الشعب ، مصر – ١٩٧٢ .

ثامنا : المراجع الأدبية الحديثة :

١- أدونيس : الثابت والمتحول ن ط بيروت – ١٩٧٤ .

٢- بلبع : (عبد الحكيم) : أدب المعتزلة ، القاهرة – ١٩٥٩ .

٣- الحاجري : (د . طه) : – الجاحظ – القاهرة – ١٩٦٩ .

٤- مدكور : (إبراهيم) : في اللغة والأدب ، القاهرة – ١٩٧١ .

٥- وجدي : (محمد فريد) : العلوم واللغة . القاهرة – ١٩٥٥ .

تاسعا – المصادر اللغوية والأدبية القديمة

١- ابن دريد : (جمهرة اللغة) ، ط حيدر أباد الأولى – ١٣٤٥ هـ .

٢- ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ط مصر الثانية – ١٩٤٠ – ١٩٤٩ .

٣- ابن منظور : لسان العرب ، ط صادر – بيروت ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ .

٤- الأزهري : تهذيب اللغة ن ط مصر – ١٩٦٤ .

٥- الأصفهاني : الأغاني ، ط مصر – ١٩٠٥ .
٦- الجاحظ : البيان والتبيين – عدة طبعات .
البرصان والعرجان ، ط مصر – ١٩٧٢ .
الحيوان ، ط مصر – ١٩٤٠ .
الرسائل – شرح عبد السلام هارون ، ط مصر – ١٩٦٥ .
٧- الجوهري : (الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية) ، دار الكتاب العربي في مصر (بدون تاريخ) .
٨- الدميري : حياة الحيوان الكبرى ، ط مصر – ١٩٦٣ .
٩- الزبيدي : تاج العروس ، ط مصر – ١٨٨٩ .

عاشرا : المراجع الأجنبية (المترجمة) :

١- بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية – ترجمة نبيه فارس بيروت ١٩٦٨ .
تاريخ الأدب العربي – ترجمة د . عبد الحميد النجار مصر ١٩٦٢ .
٢- بلا : (شارل) – الجاحظ – ترجمة د . ابراهيم الكيلاني دمشق .
٣- بينس : (د . س) – مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة : محمد عبد الهادي . ابو ريدة ، ط مصر الأولى ١٩٤٦ .
٤- توماس هنري : اعلام الفلاسفة – ترجمة متري على أمين ط مصر ١٩٦٤ .

المحتويات